LIBRARY OF PRINCETON
JUL 16 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BR7 .V54

Vida y pensamiento.

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/vidaypensamiento141semi

LIBRARY OF PRINCETON
SEP - 7 1994
THEOLOGICAL SEM

vida y pensamiento

Teología y género:
apuntes para un paradigma nuevo

Vol. 14. Nº 1 1994
Publicación del Seminario Bíblico Latinoamericano
San José, Costa Rica

vida y pensamiento es una publicación semestral del Seminario Bíblico Latinoamericano, institución teológica-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. En esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial del Seminario.

Director: Roy H. May
Editora: Elisabeth Cook
Corrección y diagramación: Anna Laura Beveder
Portada: Janet W. May

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editorales.

Hecho el depósito de ley.

Apartado 901-1000 San José
Costa Rica
Tels: (506) 233 38 30 y 221 91 62
Fax: (506) 233 75 31

205

vida y pensamiento - Vol 14, No. 1 (junio 1994)
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1981.
v. 24 cm
Publicación semestral
ISSN: 1019-6366

1. Teología - revistas. I. título.

LIBRARY OF PRINCETON
SEP - 7 1994
THEOLOGICAL SEMINARY

Presentación

En 1986 publicamos un número de *Vida y Pensamiento* titulado *Mujer: Biblia y Teología.* En aquel momento, situamos un hito en el camino que el SBL inició en el año 1974, con un curso llamado "La mujer en el pensamiento bíblico". Desde 1974, los avances en el campo conceptual de las mujeres siguen en desarrollo. Este número marca otro momento cumbre en el camino, un camino que sigue adelante, esperando nuestros próximos pasos.

En aquél número de 1986, recopilamos algunos artículos de estudiantes y docentes del SBL, más algunas ponencias del "Encuentro latinoamericano de teología desde la perspectiva de la mujer". Pero también en 1986 queríamos honrar a la Profa. Elsa Tamez, marcando el inicio de sus estudios doctorales.

En el número que presentamos a continuación también incluimos algunas ponencias de un encuentro, el "Primer Encuentro - Taller de Profesoras de Teología.[1] En este encuentro nos reunimos un pequeño grupo representativo de mujeres que enseñan en instituciones teológicas en toda América Latina. Queríamos conocernos, compartir nuestras labores, ideas y desafíos. También queríamos honrar a Beatríz Melano, cuya entrada en la docencia teológica marcó, hace muchos años, un hito y un reto para todas las mujeres y los hombres teólogos, y un estímulo que ha producido fruto: la incorporación de otras mujeres latinoamericanas en la docencia.

Iniciamos este número con un artículo de Yolanda Ingianna Mainieri, de la Universidad de Costa Rica y Directora del Instituto Centroamericano de Estudios de la Mujer. Yolanda nos pone al día en cuanto al pensamiento actual sobre la teoría de género, introduciendo el concepto de paradigma de género. Wanda Deifelt, de la Escuela Superior de Teología de Sao Leopoldo, Brasil, continúa en la veta trazada por Yolanda, explorando el aporte de la metodología teológica a la construcción de un nuevo paradigma. Beatríz Melano, comparte un análisis sobre los aportes de la hermenéutica bíblica al concepto de género.

Uno de los cambios que han ocurrido en los últimos años es la facilidad del diálogo internacional. Aunque nosotras hemos trabajado en el contexto latinoamericano, hemos tenido acceso a la riqueza del pensamiento de otras partes del mundo. Una de las principales pensadoras de la teología feminista es Rosemary Radford Ruether, de la Escuela de Teología Garrett-Evangelical, en Chicago. Ella visitó el SBL en 1993 y realizó tres conferencias sobre la espiritualidad, que reproducimos en este número. Examina la espiritualidad patriarcal, las múltiples expresiones de la espiritualidad feminista y el movimiento internacional de Mujer-iglesia. Son materiales valiosos que estamos muy satisfechos de poder compartir.

Aunque en ciertos momentos son ciertas las palabras de Machado, "Caminante, no hay camino se hace camino al andar", situamos este número como un hito para las y los caminantes que nos siguen en el camino.

Janet May
Profesora del SBL

[1] La Memoria del Primer Encuentro - Taller de Profesoras de Teología contiene todas las ponencias y está disponible a través del Seminario Bíblico Latinoamericano.

vida y pensamiento vol. 14, No. 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Teología, liberación y paradigma de género: apuntes en marcha para la reflexión colectiva

*Yolanda Ingianna Mainieri**

En el desarrollo reciente de los Estudios de la Mujer[1] y la Teoría Feminista ha adquirido gran relevancia la categoría de género, la cual es definida en contraposición con el sexo, en tanto que básicamente biológico. Es una categoría teórico/práctica que tiene una doble dimensión.

En primer lugar, es una categoría epistemológica que como tal permite hacer la de-construcción crítica de las ciencias, prácticas científicas, saberes y técnicas, tal como se han desarrollado y practicado en las sociedades occidentales y tal como han "pasado a la historia". Una de sus principales áreas de de-construcción es el des-montaje de la psico-ideología[2] dominante y la re-construcción de la conciencia.

En segundo lugar, es una categoría de la realidad social que, como tal, propone prácticas, no sólo de de-construcción teórica, sino de transformación social. Aquí "lo social" incluye lo económico, lo político, lo histórico, lo legal, lo educativo y el ejercicio del poder y del liderazgo.

Se trata de una categoría, no sólo del pensamiento, sino sobre todo y principalmente de la realidad, en el sentido más antagónico con el idealismo en cualesquiera de sus manifestaciones. En ambos casos, estas categorías encuentran su punto de partida en el desarrollo de las diferentes etapas de los movimientos de las mujeres. Es decir, en el surgimiento de un nuevo sujeto social - las mujeres - en su doble dimensión de sujeto individual y colectivo, y a cuya especificidad nos referimos con el término "género". Tiene tres instancias principales en las cuales se manifiesta, se des-pliega: la instancia propiamente de la teoría, la de la metodología y la de la planificación.

La instancia de la teoría incluye un discurso que podríamos llamar discurso de género o feminista y un nuevo sujeto de producción de conocimientos, de prácticas teóricas y de praxis transformadoras: las mujeres.

La instancia de la metodología incluye la cotidianidad y las historias o testimonios de vida, llamadas también narrativas personales ("The Personal Narratives Group"), como espacios/escenarios en donde este nuevo sujeto histórico des-pliega las diferentes dimensiones de su vida personal y social dentro del contexto de coordenadas determinadas relativamente. Aquí, la mujer plantea y ejecuta el abandono o la superación y negación dialéctica de su "estar sujeta", para ser sujeto[3] que gesta la historia y el desarrollo.

---

* Yolanda Ingianna Mainieri es Catedrática de la Universidad de Costa Rica y Directora del Instituto Centroamericano de Estudios de la Mujer (ICEMU), Epistemóloga y especialista en Teoría y Metodología de Género.

La instancia de la planificación (Young, Moser) significa la adecuación o realización concreta, temporal y espacial, de la teoría y de la metodología a nivel personal, grupal, comunitario, institucional y estatal. En las instancias metodológica y de planificación, las mujeres, como género, de-vienen y emergen como agentes de la historia, del desarrollo y de la sociedad toda. Su quehacer principal es la participación efectiva en los procesos políticos/sociales y en la historia que ellas mismas gestan y "lideran", definen, deciden y ejecutan, tanto en la sociedad civil como en el estado. En todas estas instancias se realiza el "em-poderamiento" (empowerment) de las mujeres en su doble despliegue de "sujetos" y "agentes". ¿De dónde surge todo esto? ¿De dónde parte?

El discurso, el hecho de que seamos "sujetos" y "agentes" históricos, sociales y políticos, con sus respectivas instancias de la teoría, la metodología y la planificación, parte de las perspectivas, las experiencias y la vida de nosotras las mujeres. Desde el punto de vista teórico/epistemológico, esto significa y se traduce en que hacemos la crítica y el análisis crítico de todos los conocimientos y prácticas que se han producido hasta ahora. Tenemos una gran cantidad de diferentes ciencias en el ámbito de la sociedad: las ciencias sociales o "humanas", las "naturales", las ciencias informáticas y matemáticas; es decir, toda la producción de conocimientos que, una vez sistematizados, constituyen cuerpos particulares de conocimientos que, precisamente, llamamos ciencias. Es lo que llamamos ciencias particulares y que, desde nuestra perspectiva, constituyen la ciencia patriarcal. Es la ciencia que, sistemáticamente, ha ignorado, hecho invisible y negado la historia de nuestro género.

Este es el paradigma de la ciencia patriarcal que ha sido aceptado como "ciencia normal" (Kuhn) y que debe ser analizado, re-elaborado, puesto de abajo hacia arriba o de arriba hacia abajo y cambiado sustancial y no accidentalmente. ¿Cómo?

En primer lugar, debemos hacer la "crítica de la razón patriarcal" (Amorás), es decir, la deconstrucción analítica de toda la producción de los conocimientos ya elaborados y "sistematizados", o englobados en universos de conocimientos, significados y prácticas que denominamos ciencias, disciplinas, saberes, tecnologías, etc.

En segundo lugar, debemos elaborar un nuevo paradigma, el paradigma de género, es decir, una nueva ciencia con una base pluridisciplinaria y que algunas teóricas denominan hipotéticamente, y a sabiendas de los problemas que esto presenta, "ciencia feminista" (Harding, Hartsock, Tuana, etc.)

Un paradigma (Kuhn) es una nueva visión del mundo basada en una producción de conocimientos nuevos que aparecen frente a un período de "ciencia normal". Es un conjunto, más o menos estructurado y homogéneo de supuestos teóricos y metafísicos, de prácticas experimentales y de modos de trasmisión de los contenidos de la ciencia. En palabras de Kuhn, "realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica" (La Estructura de las Revoluciones Científicas, 1962).

Todavía está vigente el paradigma iniciado por Francis Bacon (1561-1626), arquitecto de la ciencia moderna. Gracias a una metáfora sexual, Bacon concibe la relación del hombre con la naturaleza como un "casto y justo matrimonio entre la Mente y la Naturaleza", de manera que la naturaleza esté al servicio del hombre quien la hará su esclava. Bacon concibe la ciencia como poder, como fuerza viril capaz de penetrar y someter a la Naturaleza. Asimismo, los calificativos de "casto" y "justo" deben "leerse contextualizadamente", al igual que "Mente" y "Naturaleza".

Este es el paradigma aún vigente, el paradigma de la destrucción ecológica y ambiental. Si bien apenas expuesto, el referente histórico muestra con suficiente claridad cómo se "deslizan" las "ideologías de género" en el quehacer de los científicos. ¿Cuáles son algunos de los elementos de esa "ciencia feminista" que permiten el des-pliegue del paradigma de género?

El primer paso teórico/metodológico es cuestionar y eliminar la dualidad sujeto-objeto en cuanto producto ideológico de una etapa en donde, precisamente, el afán ha sido dejar de lado al sujeto que produce esos conocimientos y "hablar" de una ciencia objetiva", cuyo carácter de "objetividad" es, a la vez, la esencia misma y el atributo por excelencia del sujeto-masculino, el varón.

Ahora bien, esa "ciencia objetiva", masculina, es la que ha hecho sólo una parte de la humanidad (el 50% masculino) y que incluye y refleja todas las características específicas de ese sujeto-masculino que hace la ciencia patriarcal. Define el objeto de la investigación, escoge la metodología y el lenguaje de su ciencia; es quien tiene los mayores financiamientos y las mayores facilidades en laboratorios y bibliotecas para poder desarrollar esa supuesta "ciencia objetiva". Este cuestionamiento de la dualidad sujeto-objeto, nos lleva a comprender que no hay objeto científico que no esté determinado por el sujeto que investiga y que este sujeto no es a-histórico; no está ni fuera de la historia ni fuera de la sociedad, sino que, todo lo contrario, está determinado por la sociedad en la que vive y se desempeña.

El sujeto, el científico, postula la objetividad, más como expresión de un deseo y de la negación de su propia e irrenunciable subjetividad, que como algo real. Tal sujeto carece de objetividad porque la producción de conocimientos la hace a partir de todas las determinaciones de su propio género, las cuales son propias de la época histórica y cultural en que vive, de la sociedad en la que se encuentra y de la producción de conocimientos existentes hasta ese momento. Es un sujeto determinado socialmente que no produce, de ninguna manera, una "ciencia objetiva".

El segundo paso teórico/metodológico es cuestionar el criterio de objetividad para de-construir el carácter genérico de las ciencias y de los conocimientos. Otras dualidades que se eliminan son: la dualidad entre lo público y lo privado, entre lo cotidiano y lo histórico, entre la razón y la emoción y todos los criterios de racionalidad que la acompañan, entre "lo personal" y "lo político". No pretendemos agotar la lista de dualidades propias de una cultura esquizoide como la nuestra.

El tercer paso teórico/metodológico es el de re-instaurar en el nuevo paradigma la unidad entre sujeto/objeto, entre subjetividad/objetividad, entre racionalidad/emotividad, entre otras. En cuarto lugar, el paradigma de género devela las ideologías de género junto con el aparataje psicológico, en las estructuras personales y colectivas o sociales, que le sirven de nido y habitat (psico-ideologías de género).

Esta crítica de los conocimientos, de las ciencias, no consiste simplemente en revisar o en reinterpretar, en un agregar o yuxtaponer la "variable género" (sic) a los conocimientos y a las ciencias ya elaboradas para que ahora no excluyan a ningún sujeto, a ninguna "problemática" de su ámbito. No se trata de "completar" la ciencia patriarcal. Estamos elaborando pluridisciplinariamente una nueva ciencia, un nuevo paradigma, nuevas categorías que den forma a una nueva cultura y a una nueva sociedad y a unas nuevas relaciones sociales entre los géneros.

Esta nueva ciencia pluridisciplinaria, este nuevo paradigma, se aplica y des-pliega en la teología, en la filosofía y en todas y cada una de las ciencias sociales, "naturales" e "informáticas". Estamos creando, originando nuevos conocimientos para y desde nosotras la mujeres.[4] Esto no mediante lo que, con mucha frecuencia y erróneamente, se llama "perspectiva, el enfoque de género", sino mediante la creación de toda una teoría, es decir, de todo un sistema riguroso de conocimientos que se constituye como un nuevo paradigma y que comprende también una metodología y una planificación de género.

Este paradigma de género opera una nueva fusión entre la teoría y la práctica, puesto que parte de nuestra vida, de la historia de nuestra vida, desde lo más elemental de nuestras perspectivas y experiencias, de lo que llamaríamos "vida o historia de la cotidianidad" (Heller). Esto se recoge por medio de historias de vida, testimonios y "narrativas personales". Es una labor de sistematización desde la cotidianidad, es decir, desde el "escenario histórico del género", en donde "lo personal es político y lo político es personal" y en donde la subordinación y la discriminación son las coordenadas de nuestra opresión como género.

El paradigma de género inicia una "fase de ruptura revolucionaria" (Kuhn) o de transformación radical (por su carácter de holística y trans-histórica) en el ser (humano), en el hacer (ética) y en el conocer (epistemología). Esta transformación, de alguna manera, supone nuestra propia liberación, es decir, la superación de nuestra historia en tanto historia de nuestra opresión como género.

En este sentido, el paradigma de género sugiere una posibilidad de claro acercamiento con la teología, que abre una vía de diálogo enriquecedor. Si la historia del Pueblo de Dios es una historia de liberación, tendríamos que unir la liberación nuestra, como género, a la historia de la liberación y salvación del Pueblo de Dios. El paradigma de género conlleva una serie de liberaciones posibles, una de las cuales pasa por el develamiento de los discursos/recursos de la teología patriarcal. No la revelación sino la teología y las instituciones eclesiales han sido expresión y manifestación del poder patriarcal, es decir, son parte de la estructura genérica de la sociedad.

Aquí aparece como indispensable una nueva de-construcción: la del discurso filosófico e ideológico que cultural e históricamente ha re-cubierto a la revelación en sus formulaciones teológicas y en sus instituciones eclesiales, mediante el des-poseer al patriarcado eclesial de la hegemonía del discurso en que se expresa la revelación. Nuestra historia es historia de liberación, nuestra historia es historia de salvación. Una vez más, las mujeres anticipamos el tiempo que vendrá y la buena nueva.

1. En realidad, no se trata de un único desarrollo lineal, como tampoco de una única Teoría Feminista o de Estudios de la Mujer, sino de toda una rica veta constituida por múltiples disciplinas, saberes y posiciones teórico/metodológicos a partir de la producción de muchas mujeres de muy diversos países y situaciones.

2. Término acuñado por la autora para hacer referencia tanto a la ideología propiamente dicha como al aparato psicológico y a la estructura de personalidad en que toda ideología encuentra asidero y sustento para determinar las conductas individuales y masivas.

3. Se utiliza la palabra "sujeto" por no disponer, hasta el momento, de otra no sexista y que no se confunda con el hecho de estar sujetas a ..., sometidas a ..., dominadas por ....

4. En la actualidad, por ejemplo, existen gran cantidad de publicaciones periódicas, altamente especializadas, que recogen buena parte de esta producción: *Hypatia* (A Journal of Feminist Philosophy), *Signs* (Journal of Women in Culture and Society), *Differences* (A Journal of Feminist Cultural Studies), *Genders, Women* (A Cultural Review), entre otras.

vida y pensamiento vol. 14, No. 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Teoría feminista y metodología teológica[1]

*Wanda Deifelt**

El feminismo parte de la experiencia de las mujeres, para luego abarcar un análisis de cómo están constituídas las relaciones entre los sexos y del papel otorgado a las mujeres dentro de la sociedad. Una crítica feminista reconoce que la desigualdad entre hombres y mujeres es producto de las estructuras sociales y se justifica por las diferencias biológicas y con referencia a los mandatos divinos. El feminismo asume la tarea de, por un lado, criticar los valores predominantemente masculinos que se han convertido en la norma. Por el otro, intenta formular una perspectiva, desde el punto de vista de las mujeres, que fomente una visión del mundo, de la sociedad y de la teología que sea inclusiva de aquellas y aquellos que hasta ahora han estado en la periferia de la formulación teórica. En esta tentativa, entonces, las feministas revisan los textos y las tradiciones considerados normativos y canónicos, enfocando su carácter androcéntrico e intentando rescatar o incluir la perspectiva de las mujeres.

El punto de partida: la experiencia de las mujeres

El concepto de experiencia es un elemento clave dentro de la teoría y práctica feministas, porque reconoce el papel que los acontecimientos de nuestra vida y de nuestro desarrollo personal tienen dentro de las formulaciones teóricas, sean ellas de tipo histórico, político o teológico. El feminismo reconoce que nuestras experiencias definen nuestra percepción de Dios, de nosotras mismas y de las personas que están a nuestro alrededor. Por ende, el feminismo rechaza de plano la así llamada neutralidad académica, donde se reconoce puede haber un distanciamiento entre el intérprete y el objeto de estudio. A partir de la particularidad de la experiencia de las mujeres, el feminismo cuestiona las formulaciones neutrales y universales, todavía más las de tipo altamente androcéntrico. El feminismo también cuestiona el hecho de que la única experiencia normativa es la del macho blanco cristiano, que se autodesigna como representante de la humanidad. Es el caso clásico del uso de la palabra "hombre" para designar a todos los seres humanos. De esta forma, el feminismo, y en particular la teología feminista, intenta incluir otras experiencias que tomen en cuenta las cuestiones de género, raza, clase y religión, presentando una gama de nuevas interpretaciones. En vez de ser universalista, el feminismo intenta ser pluralista.

---

* Wanda Deifelt es profesora de Teología Feminista en la Escuela Superior de Teología de San Leopoldo, Brasil.

La experiencia, entonces, consiste en los acontecimientos que forman las percepciones y las posiciones políticas de cada persona. La experiencia de las mujeres son los acontecimientos que las marcan de una manera particular. Puede ser la opresión, la discriminación, el privilegio, la liberación o la lucha. Una descripción de la experiencia de las mujeres puede destacar la realidad biológica del género femenino, tales como la menstruación, la procreación o el amamantamiento. También puede comprender un análisis del proceso de socialización de la mujer, tomando en consideración las diferencias biológicas, emocionales o intelectuales entre ellas y el género masculino (lo que la cultura nos enseña sobre lo que es ser mujer). La descripción de la experiencia de las mujeres también puede incluir su desarrollo sicológico, caracterizado por la estrecha relación entre madres e hijas. Otra descripción de la experiencia de las mujeres puede derivarse de los problemas teológicos resultantes de conflictos con la interpretación de las Escrituras, con la tradición o con los pronunciamientos eclesiásticos. O bien puede enfatizar las limitadas oportunidades de educación, participación política e igualdad económica, incluyendo la discriminación que ignora las capacidades de las mujeres, su exclusión del poder de decisión y su percepción como ciudadanas de segunda categoría. La noción de experiencia incluye varias facetas de la vida humana, reuniendo todos los diferentes acontecimientos que forman la vida de la mujer.

La experiencia de las mujeres como criterio de discernimiento

La hermenéutica feminista critica la idea de que la interpretación puede ser hecha desde una perspectiva neutra, sin ninguna presuposición e influencia del contexto en el cual el o la intérprete se encuentra. Entretanto, reconocer su lugar histórico y experiencia no es exclusivo de la teología feminista. "La experiencia humana es el punto de partida y el punto de llegada del círculo hermenéutico."[2] La fuerza y lo específico de la hermenéutica feminista es el uso de la experiencia de las mujeres como criterio de discernimiento y de valoración. En este sentido, el feminismo supera la ausencia de las mujeres en varias áreas de investigación e incorpora la perspectiva de la mujer en la pesquisa. Desde una perspectiva teológica, esto implica un desafío a la noción de que "el macho es la norma para representar a Dios, para definir la antropología, el pecado, la redención y el ministerio."[3] Esto significa que las mujeres también tienen la experiencia de la revelación divina. La teología feminista afirma que la experiencia de las mujeres es una fuente para hacer teología y que estas experiencias tienen una posición normativa en la interpretación.

Porque el análisis feminista parte de la noción de experiencia, incluyendo tanto eventos personales como sociales, es acusado de ser subjetivo. Las feministas, a su vez, apuntan al hecho de que lo personal es político y que la dicotomía entre ambos es una idea falsa. El axioma "lo personal es político" se amplía de tal forma que cuestiona la totalidad de los presupuestos androcéntricos. La hermenéutica feminista refleja la experiencia de las mujeres al interior de áreas tales como la literatura, la retórica, el lenguaje y las Escrituras, porque lo personal es político. De esta manera, el feminismo desafía los discursos y las interpretaciones reinantes en estas áreas y ofrece nuevos horizontes. El feminismo, entonces, "lanza su voz desde las márgenes sobre el todo del orden social-simbólico, cuestionando sus reglas, términos, procedimientos y prácticas."[4] El presupuesto básico es que lo teórico no puede estar desconectado o aislado de la práctica y del contexto de donde emerge.

La hermenéutica feminista defiende la posición de que los textos escritos no son meras especulaciones abstractas, sino que reflejan los puntos de vista de nuestra tradición, cultura, raza, sexo y posición económica. Cada texto puede ser visto de cierta forma como un gesto político y más expecificamente como un gesto determinado por un complejo de presupuestos acerca de las relaciones entre hombre y mujer.[5] Lo que es válido para la elaboración del texto, también los es para el proceso de interpretación. La experiencia de opresión de las mujeres y sus luchas de liberación son las claves para la interpretación; son la fuente fundamental de reflexión para los estudios feministas. El uso de

periencia de las mujeres como clave de interpretación, sin embargo, no implica resultados nogéneos, ni todas las experiencias de las mujeres son compartidas por todas las mujeres todo el iempo. No obstante, el patriarcado brinda un gran número de experiencias comunes, en las cuales las mujeres pueden encontrar muchas similitudes. Lo que las mujeres comparten es "una historia nunca libre de un papel culturalmente definido".[6] La hermenéutica feminista tiene como punto de partida la experiencia de las mujeres, y como tal, evita las generalizaciones e insiste que esta particularidad debe ser reconocida.

La metodología de la Teología Feminista

Describiendo algunos de los cambios dentro del movimiento feminista, Rosemary R. Ruether define tres niveles de aprendizaje en el desarrollo de una teología y teoría feministas.[7] Estos tres niveles de aprendizaje pueden también conformarse en tres pasos dentro de la metodología de la teología feminista. El primer paso es la toma de conciencia del carácter no-normativo de las mujeres con relación al cuerpo literario tradicional. El segundo es el descubrimiento de que las mujeres están presentes en esta literatura, con temas y perspertivas propias. Esta literatura, sin embargo, se encuentra enterrada bajo una pila de escombros androcéntricos y patriarcales. El tercer paso es la reivindicación, no sólo para que las experiencias de las mujeres y los escritos sobre mujeres sean reconocidos, sino también para que se cambie el modo en que tradicionalmente son valorados.

Primer paso: la conciencia de exclusión

El feminismo comienza con el reconocimiento de que las mujeres han sido relegadas a la periferia de la historia y de la literatura. También en el quehacer teológico han sido silenciadas, marginadas y consideradas secundarias. Históricamente, los hechos de las mujeres han tenido poca importancia en los anales de la historia y de la literatura, dando la falsa idea de que las mujeres nunca participaron en nada. Esto se perpetúa en los estudios tradicionales machistas que continúan haciendo del hombre, del macho, el ser normativo y la representación dominante de la humanidad. Como resultado, el registro histórico del pasado no es solamente un registro parcial, por omitir el pasado de la mitad de la especie humana, sino que también es un registro distorcionado, porque cuenta la historia desde un único punto de vista, el de los machos.

La tarea que la hermenéutica feminista se propone ocurre en dos fases: apuntar al aspecto patriarcal de las relaciones sociales para, de ahí, empezar a hablar de nuevas alternativas de reconstrucción. Pero el primer paso es el de reconocer la exclusión histórica de las mujeres del liderazgo social, político y religioso. La hermenéutica feminista evalúa críticamente el cuerpo literario considerado normativo y aceptado por las instituciones religiosas y educacionales, como por ejemplo la Biblia y los escritos de los padres de la Iglesia. Apunta al contenido patriarcal de los textos bíblicos, tales como Timoteo 2.12 que dice: "No permito, por tanto, que la mujer enseñe, ni tenga autoridad sobre el marido, sino que esté en silencio". La hermenéutica feminista cuestiona el propio proceso de canonización que refleja una selección de textos que privilegian la actuación de los hombres y que, además, previenen la posibilidad de una actuación más participativa por parte de la mujer aún en la actualidad. La hermenéutica feminista es esencialmente un acto de revisión.

> *Re-visión - un acto de mirar para atrás, de ver con nuevos ojos, de entrar en un texto con una nueva dirección - es para las mujeres más de lo que un capítulo en la historia cultural: es un acto de sobrevivencia.*[8]

A través de la re-visión, la hermenéutica feminista cuestiona la autoridad que tiene un cuerpo literario como la Biblia, que quiere hablar para toda la humanidad, cuando en realidad solamente una mitad está representada. Sin embargo, va más allá. También cuestiona la forma en que las mujeres

son descritas por la Biblia, por los padres de la Iglesia y por la teología en general: Eva es la segunda en ser creada, pero la primera en pecar. Las mujeres son presentadas como física, racional y moralmente más débiles e incapaces que los varones.

Sin embargo, la hermenéutica y la teología feminista no se contentan solamente con describir la opresión y la exclusión de las mujeres, sino que también buscan sus causantes y los argumentos que las perpetúan. Durante siglos, la base para la discriminación de la mujer fue su supuesta debilidad física, mental y moral. Las mujeres eran identificadas con lo irracional, la naturaleza, el silencio, lo privado y el cuerpo. Los hombres, en cambio, eran identificados con la razón, la cultura, el discurso lo público y la mente.

> *En otras palabras, el cuerpo de la mujer parece limitarla a la mera reproducción de la vida; el macho, al contrario, no teniendo esta función reproductora y creadora precisa demostrar su poder creador externamente, "artificialmente" a través de la tecnología y de los símbolos. Así, él crea cosas que duran, eternas, objetos trascendentales, mientras que la mujer crea solamente cosas perecederas - otros seres humanos.*[9]

La teoría feminista muestra que la discriminación de las mujeres está intrínsicamente relacionada con una comprensión dualista del mundo y de la humanidad. Racionalidad y pasión, mente y cuerpo cultura y naturaleza, discurso y silencio son categorías que establecen una jerarquía en la cual cada primer palabra (identificada con lo masculino) es superior a la segunda (identificada con lo femenino). Dado que nuestra cultura está tan arraigada en estas nociones, cuestionar esta dicotomía - que es lo que el feminismo pretende - implica atacar también la autoridad que da poder a estas dicotomías. A conjunto de estos valores, dicotomías y contrucciones sociales sexistas se le da el nombre d patriarcado, que es el régimen social en que el macho (pater familias) ejerce la autoridad absoluta El objetivo del feminismo es criticar y superar el patriarcado en todos sus aspectos sociales, culturales políticos e ideológicos.

Segundo paso: una tradición de nosotras mismas

El segundo paso de la hermenéutica feminista comienza con el reconocimiento de que las mujeres a pesar de haber sido prácticamente olvidadas en el proceso histórico y excluidas de los textos bíblico y seculares, son, de hecho, participantes de la historia, de la cultura, de la sociedad. Estudios realizado durante las últimas décadas demuestran que la definición de mujer como la eterna excluida es un definición acertada. Existe cada vez más evidencia que dentro del judaísmo y del cristianismo, la mujeres no eran excluidas de los estudios y de las prácticas religiosas en forma uniforme. Pero cuerpo de la literatura considerado normativo presenta solamente un lado del argumento.[10] Si bie las feministas empiezan por describir a la mujer como víctima de la historia por su papel secundari también apuntan al hecho de que este calificativo no es suficiente para describir la dinámica de l mujeres en la historia.

> *Las mujeres son esenciales y centrales en la creación de la sociedad; ellas fueron y continúan siendo partícipes y agentes de historia. Las mujeres han "hecho historia", pero ellas han sido impedidas de saber de su historia y de interpretarla, tanto la de ellas mismas como la de los hombres. Las mujeres han sido sistemáticamente excluidas del proceso de creación de los sistemas simbólicos, de la filosofía, de la ciencia y de la ley.*[11]

Existe una tensión entre ser "esencial y central en la creación de la sociedad" por un lado, y s "sistemáticamente excluida de los procesos de decisión", por el otro. Gerda Lerner llama a esta tensi "dialéctica de la mujer en la historia", porque representa la contradicción entre ser una agente de historia, pero sin ser una de las intérpretes de esta misma historia. El reconocimiento de es

contradicción es esencial para el proceso de conscientización que caracteriza al movimiento feminista. La conciencia de exclusión se torna una fuerza que lleva a las mujeres a cuestionar las intituciones que justifican su exclusión. En el proceso de reconocer que las mujeres son sujetos históricos, sale a la luz la historia no contada de las mujeres. Basadas en el entendimiento de que las mujeres no podrían ser borradas completamente de los textos y que, de igual forma, el texto más sexista tiene que referirse a la mujer (aunque sea en forma negativa), las feministas proponen la búsqueda de una tradición propia de las mujeres.

Reconocer la participación histórica de las mujeres es rechazar la posición de "otra" que se les ha atribuido. La teoría feminista propone que las mujeres dejen de "permanecer siempre la otra, la definida, el objeto, la víctima; creyendo que existe una cualidad única de valor, afirmación, desafío y apoyo que una mujer puede dar a otra". Dentro del contexto judeo-cristiano, nuevos descubrimientos sobre el papel prominente de las mujeres en las Escrituras han llevado a una hermenéutica de afirmación de la mujer. Investigadoras feministas han encontrado tradiciones alternativas dentro de la propia Biblia que presentan a mujeres en posiciones destacadas. Pero la búsqueda de tradiciones alternativas no se restringe a la Biblia. También dentro de la propia historia de la Iglesia encontramos ejemplos de mujeres importantes que ayudaron a delinear el pensamiento teológico. Fuera del ámbito eclesiástico, las investigadoras feministas encuentran otras fuentes de inspiración (empowerment), desde la participación en movimientos seculares feministas hasta el descubrimiento de divinidades femeninas (culto a la Diosa), brujería, etc.

El descubrimiento de tradiciones alternativas, por lo tanto, no significa que las feministas simplemente complementan la historia patriarcal agregándole la de las mujeres. Lo que significa es que las feministas están intentando construir una nueva norma para la interpretación de la tradición, de la Biblia y de la historia. Es posible encontrar relatos históricos de mujeres bajo los escombros de las prácticas e ideologías patriarcales. A pesar de los intentos del patriarcado por mantener la participación de las mujeres escondida y olvidada, la investigación feminista ha logrado encontrar fragmentos de una tradición en la que las mujeres son integralmente personas, sujetos históricos, autoras sociales por méritos propios y agentes de Dios en sus ministerios.

Tercer paso: el reconocimiento de las tradiciones alternativas

El tercer nivel de aprendizaje de la crítica feminista es la tentativa de formular una crítica prescriptiva, que encuentre nuevos patrones que sean aceptables desde el punto de vista feminista. Pero, si bien las feministas concuerdan en la necesidad de crear tales patrones, el desarrollo de criterios todavía está en proceso. Tanto así, que la formulación de orientaciones feministas con relación tanto a la relación literaria como al análisis de texto, es uno de los asuntos centrales en la discusión feminista actual. Cuando las mujeres dejan de ser solamente lectoras de textos y pasan a ser también creadoras, ocurre un cambio dramático en el modo en que se relacionan con el canon, con las tradiciones y con la cultura en general.

Este es un aprendizaje en el cual las mujeres reevalúan las normas y los métodos de la teología a la luz de la crítica de las tradiciones bíblico-eclesiásticas y la búsqueda de modelos feministas alternativos. En este tercer paso, la teología feminista tiene la función no sólo de criticar el pasado y buscar historias perdidas de mujeres, sino también de reconstruir la teología, re-creando y re-visando

las categorías teológicas y usando las experiencias de opresión y las luchas de liberación de las mujeres como punto de partida. La base para esta reconstrucción teológica no se encuentra necesariamente dentro de la iglesia institucional y su tradición o en las Escrituras, sino en la convicción de que las mujeres son creadas a imagen de Dios, que viven en una comunidad de fe y que están comprometidas en las luchas del éxodo del patriarcado. Es en este aprendizaje que la hermenéutica feminista deja de ser exclusivamente la interpretación del texto y pasa a lidiar con la formulación teológica, proponiendo modos alternativos de leer la Escritura, redefiniendo conceptos teológicos, tales como pecado y salvación, por ejemplo, y atribuyendo nuevos papeles a la propia iglesia.

En el campo de la teología, mucho del trabajo de reconstrucción se ha hecho en relación al lenguaje. En términos teológicos, la rareza de imágenes femeninas de Dios significa una auto-imagen inferior de las mujeres dentro de la tradición judeo-cristiana, porque implica que las experiencias de las mujeres no son normativas y por eso son menos dueñas de esta tradición. Las feministas apuntan al hecho de que quien da nombre al mundo, también es dueño del mundo; porque las mujeres no son parte del proceso de dar nombre, ellas no tienen poder sobre este mundo. En un intento por superar este problema, las teólogas feministas han traducido la Biblia usando lenguaje inclusivo, buscando nuevas metáforas e imágenes para lo divino, y utilizando otras fuentes inspiradoras, más allá de la Biblia, como referencia.

La tarea de la hermenéutica feminista es la de recolocar a la mujer dentro de la historia y de la teología, reinterpretándolas desde la perspectiva de la experiencia de las mujeres. La hermenéutica feminista intenta hallar las voces sumergidas de las mujeres en los textos y desarrollar nuevas expresiones religiosas que hablen de la experiencia de las mujeres. Al quebrar el silencio de las mujeres y dar nombre a su opresión, redescubriendo así su historia, la hermenéutica feminista afirma la presencia de las mujeres en el pasado y fomenta su participación activa en el presente.

Nota: *Este texto es para ser discutido internamente. Es prohibida su reproducción o citas del mismo sin consultar con la autora.*

1 Este texto es una traducción parcial de la Tesis de Doctorado de la autora, *Toward a Latin American Feminist Hermeneutics*. Las notas en español y en portugués todavía no fueron incluidas.

2. Rosemary R. Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), p. 12.

3. Ruether, *Future of Feminist Theology*, p. 704.

4. Rebecca S Chopp, *The Power to Speak: Feminism, Language, God* (New York: Cossroad, 1989), p. 16.

5. Sandra M. Gilbert, "What Do Feminist Critics Want? A Postcard from the Volcano", en *The New Feminist Criticism*, Elaine Showalter, ed. (New York: Pantheon Books, 1985), p. 31.

6. Judith Plaskow, *Sex, Sin and grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich* (Lanham: University Press of America, 1980), p. 11.

7. Rosemary R. Ruether, "The Feminist Critique in Religious Studies", *Soundings* 64 (Einter 1981), pp. 388-402.

8. Adrienne Rich, "When We Dead Awaken: Writing as Revision" en *Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966-1978* (Nueva York: W.W. Norton, 1979), p. 35.

9. Sherry B. Ortner, "Is Female to Male", p. 75.

10. Por tanto, el dicho rabínico: "maldito es el hombre que enseña la Torá a su hija", no sería el consenso dentro del judaísmo sino solamente un lado de la discusión sobre la participación de las mujeres en el entrenamiento religioso. Este lado es lo que eventualmente vence, pero esto no quiere decir que su aceptación sea unánime. De modo similar, las enseñanzas del Nuevo Testamento con relación al silencio y sumisión de las mujeres (en especial 1 Timoteo), son la reacción de una segunda generación contra la participación de las mujeres en el ministerio cristiano del primer siglo. Ver Ruether, "Feminist Critic", pp. 388-393.

11. Gerda Lemer, *The Creation of Patriarchy*, p.5.

vida y pensamiento vol. 14, No. 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Hermenéutica feminista. El papel de la mujer y sus implicaciones

*Beatriz Melano**

Introducción: La tarea teológica. Relación entre la interpretación, la teología y la pastoral.

La teología es una ciencia que se ocupa de interpretar la palabra de Dios a la luz de los acontecimientos históricos y, viceversa, de interpretar la existencia humana a la luz de la acción de Dios en el pasado, con la finalidad de que tengamos una guía para nuestro pensar y quehacer humanos, presente y futuro. Es decir, en el fondo toda teología es teología bíblica. Ella parte de la interpretación de los acontecimientos del encuentro divino-humano en el pasado (relatados en la Biblia) y de la interpretación de las "señales de los tiempos" en el presente (acontecimientos actuales en la Iglesia y la sociedad, en el individuo y la comunidad) para descubrir la obra de Dios hoy, con la esperanza de la actuación de Dios en el futuro, basados en las dos interpretaciones anteriores. Por eso la esperanza del cristiano no es una ilusión, ni una transferencia de problemas psicológicos no resueltos, ni un sueño, ni un anhelo humano, ni un sentimiento. Es una realidad viva y activa en el cristiano, que se apoya en un Dios Señor de la historia, Señor de la vida y de la muerte, en un Señor resurrecto que camina en medio nuestro, que perdona, guía, inspira, da nuevas fuerzas y visiones y actúa por el Espíritu Santo en medio de toda la humanidad.

El problema de la hermenéutica o interpretación (explicación, interpretación y apropiación de significado) es complejo y sumamente importante para la teología. Esta, a su vez, sirve de guía para la tarea total de la Iglesia: la predicación, la enseñanza y la cura de almas. La pastoral depende de la teología y ésta de la interpretación.

1. Teoría de la interpretación

¿Cómo podemos abordar el tema de la interpretación? Yo creo que es justamente este punto, el de la interpretación, el que divide las teologías contemporáneas, produciendo incisiones que van más allá de los límites confesionales o denominacionales. Señalaré algunos puntos que debemos tener en mente y que son esenciales para cualquier clase de interpretación y por lo tanto cualquier clase de teologización.

---

* Beatriz Melano es profesora de Biblia en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), en Buenos Aires, Argentina.

a) En primer lugar, el cristianismo no es una colección de ideas, sino la cotidiana interpretación de hechos, de eventos fundamentales. Estos eventos cuentan y son ya interpretados por la Biblia misma. Es decir, los autores bíblicos, cuando cuentan un hecho, lo interpretan. Por lo tanto, el cristianismo es una religión bíblica. Estos hechos o eventos registran la relación entre Dios y su pueblo. Aunque Dios hable a través del individuo, siempre señala una acción global que tiene que ver con la humanidad como un todo. Desde un principio el Antiguo Testamento, como también el Nuevo, registran la interpretación de estos eventos básicos. Por lo tanto, la tarea de la interpretación no es algo que nosotros hemos iniciado, sino más bien algo que está presente en la Biblia misma, describiendo la realidad tal como fue vista y vivida por los profetas, por ejemplo, el pueblo de Israel, Cristo mismo y la Iglesia primitiva.

b) En segundo lugar se ha presupuesto que podemos abordar la Biblia en un estado que yo llamaría de "inocencia original", desligándonos completamente de nuestra cultura, nuestros ideales, nuestras imágenes internalizadas y de nuestras presuposiciones filosóficas y éticas y, entonces, aplicar la Escritura a la realidad del mundo. Se ha pensado que la teología es una tarea que uno puede realizar como si estuviese trabajando en un laboratorio con recipientes cien por ciento esterilizados, inmunes. Esto es falso.

Tenemos que estar conscientes de que al abordar las Escrituras ya estamos condicionados por alguna clase de contexto filosófico, ético, político, social y cultural. Paul Ricoeur, filósofo y teólogo reformado, inició lo que él llama la "hermenéutica" (es decir, la interpretación) "de la sospecha", y Juan Luis Segundo, teólogo latinoamericano de la liberación (jesuita), también utiliza esta expresión. Pero este tipo de sospecha ya está presente en Marx, Nietzsche y Freud. ¿Qué significa hacer una interpretación que tiene en cuenta la idea de la sospecha? Ricoeur señala la necesidad de exponer nuestra falsa conciencia, que se coloca a sí misma como el fundamento de todo significado. Nos dice que nuestro pensar está herido o quebrado. Es otra forma de expresar el gran descubrimiento de Freud de la visión de nuestra psiquis en el consciente e inconsciente. (Después de Freud la conciencia ya no tiene la última palabra, ni siquiera posee toda la verdad ... hay un inconsciente que nos traiciona). Pero Ricoeur no va más allá de este punto, como hacen los teólogos de la liberación que toman en consideración la situación política, social y económica como el medio de exponernos a la realidad en la cual vivimos hoy. Tenemos que sospechar de nuestras propias ideas, con las cuales nos acercamos a la Biblia y la interpretamos. Tenemos que ser conscientes de que somos el producto de un contexto político, social, cultural y religioso, en el cual estamos insertos.

Tal como yo lo veo, tenemos que empezar con dos consideraciones: la primera es sospechar de nuestras propias ideas o, si ustedes quieren, de los preconceptos y prejuicios con los cuales abordamos la Escritura y, en segundo lugar, sospechar de nuestra propia metodología al hacer la interpretación. No hay métodos inocentes; cada método presupone una teoría con sus propias limitaciones y orientada hacia sus propios propósitos.

c) La teología latinoamericana de la liberación, para conocer mejor la realidad humana en la que estamos inmersos y exponer nuestros prejuicios y preconceptos, se vuelca a las ciencias sociales modernas como herramientas necesarias para describir, en forma más objetiva y científica, dicha realidad. No sólo busca desenmascarar nuestra falsa conciencia sino también para mostrar la distorsión y la opresión en la que viven hoy los pueblos del Tercer Mundo. Espera evitar distorsiones y se basa en una nueva esperanza. (Y la palabra esperanza es muy importante porque creo que no hay solamente una interpretación que sirge de la "sospecha", sino también una interpretación basada en la esperanza que llamaré más tarde la interpretación nacida del compromiso). Repito, tiene la esperanza de evitar el peligro de leer el texto solamente con nuestro propio condicionamiento, con el objetivo de liberar el texto, dejar que nos hable con toda su urgencia, profundidad y poder. Y luego,

dejar que el texto mismo re-elabore nuestras preguntas y reformule nuestros propios conceptos acerca de la vida y la muerte, acerca de nuestro conocimiento de la sociedad, acerca de nuestra ética y de nuestra política. Por otra parte, un conocimiento más objetivo, profundo y científico de nuestra sociedad también reformulará nuestros conceptos y nuestras propias preguntas a la escritura y a la sociedad.

En resumen, este tipo de metodología, que hemos de seguir en la interpretación, se realiza en una relación dialéctica entre la realidad tal como la describen las ciencias sociales modernas, es decir tal como la describen la sociología, la antropología y la psicología y basada en nuestra experiencia cotidiana. A partir de allí reflexiona acerca de las Escrituras pasando de uno a otro polo, de la realidad a la Escritura, y viceversa, lee la realidad y la Escritura en relación dialéctica. En otras palabras, esto nos conducirá a un nuevo aprendizaje. La ciencia y la experiencia vivencial nos enseñarán acerca de las estructuras mismas de nuestra sociedad, nos señalarán los tipos de opresión que se ejercen sobre los pueblos, (mujeres, indígenas, negros, oprimidos de todo tipo, discriminados), sean éstas políticas, económicas, raciales, sexuales o sociales. Tenemos que estar dispuestos a ser enseñados. Esto reformulará las preguntas que le hacemos a la Biblia. La Biblia no puede contestar preguntas que no hacemos. Por otro lado, la lectura de las Escrituras, mientas seamos conscientes de nuestras limitaciones y de nuestro propio condicionamiento, reformula a su vez las preguntas que le hacemos a la sociedad misma. Debemos estar dispuestos a escuchar a Dios, lo que El nos está diciendo, y a ser guiados por el Espíritu Santo.

Señalaré algo importante acerca de la clase de reflexión que trataremos de hacer. Esta reflexión nace de la forma en que experimentemos la realidad en América Latina como varones y mujeres. Esta experiencia de la realidad nos provee un fundamento de significado que confirma o refuta los datos de la ciencia. A la vez, los datos de la ciencia comprueban o verifican el significado que damos a las cosas y desenmascaran nuestra percepción selectiva al reflexionar sobre la realidad. Esta reflexión señalará las contradicciones en la propia sociedad, las contradicciones dentro de nosotros mismos, entre la Iglesia y el Evangelio, entre la Biblia y la teología académica.

Yo insistiría en que estas reflexiones deben nacer de un profundo compromiso y que en la clase de mundo en que vivimos, estos compromisos conducen necesariamente al sufrimiento. Por compromiso entiendo la inmersión en el conflicto y en la lucha por sobrevivir como seres humanos libres. Sólo una reflexión que emerge de esta clase de situación en la que estamos comprometidos puede sacarnos de la posición estéril de limitarnos unicamente a condenar lo que está mal en el mundo o en la Iglesia. Generalmente es fácil condenar, solamente señalamos, desplegamos nuestro odio y nuestra ira. Pero cuando estamos inmersos en la situación ... cuando una criatura viene a comer de mi tacho de basura en la vereda ... cuando un amigo es asesinado en la calle o cuando un ex-estudiante es conducido a la cárcel... cuando una mujer es brutalmente oprimida ... no es meramente un asunto de señalar aquello que está mal en nuestra sociedad. Estas mismas situaciones nos comprometen, es un compromiso por cambiar aquello que está mal, no solamente condenarlo. Para cambiarlo no nos basamos en nuestra propia autoridad, sino que entramos en los propósitos de Dios y vivimos lo que podemos llamar un amor eficaz o un amor puesto en práctica. Dios es un Dios de justicia y de amor.

En resumen, nuestra interpretación tratará de ser consciente de las limitaciones impuestas en nosotros, por las estructuras de la sociedad en que vivimos, es decir, de los patrones de pensamiento y de vida que condicionan nuestro propio pensar, nuestra propia imaginación y nuestras acciones. A esto lo llamamos la interpretación de la sospecha que, al mismo tiempo, es la interpretación de la esperanza. Una esperanza nacida del compromiso, de una entrega a los propósitos de Dios, de la experiencia viviente de un Dios que dice: "No temáis, yo he vencido al mundo". Un Dios que es el Señor de la historia, que actúa en la historia y cuyos propósitos son la justicia, el amor y el "shalom" entre los seres humanos.

d) Una palabra final en este tema de la interpretación que tiene que ver con todo el problema de la verdad. Tenemos que evitar el peligro de pensar que hay una solo verdad y muchas interpretaciones. Creo que esta alternativa es una falsa dicotomía. La verdad no es algo que inventamos o de lo que tenemos intuición. No es algo que creamos y no es una idea que producimos de acuerdo con el tiempo histórico y con la cultura en la que vivimos. Es una realidad encarnada que descubrimos y que juzga nuestras acciones y las confirma, dándonos luz en el camino para seguir adelante. El hecho de que los microbios no se conocían hace 300 años no significa que no existían. La superficie de la luna no se podía descibir por medio de estudios científicos, ni existían los planos por medio de los cuales la conocemos hoy. Pero no significa que no existía, sino que no la conocíamos. El inconsciente hace más de cien años tampoco se conocía, pero no significa que no existía. Si esto ocurre con la ciencia en general, cuánto más con la maravilla de la palabra de Dios que vamos descubriendo por fe poco a poco.

¿Cómo entendían la verdad los autores del Antiguo Testamento? En el Antiguo Testamento la verdad es una cualidad que, propiamente hablando, le pertenece solamente a Dios. Las palabras hebreas usadas son: emeth, emunah, que significan "fidelidad" (Os 2.20, Dt 32.4). El verbo aman, que se usa más frecuentemente que los sustantivos, significa "confirmar", "confiar", "estar firme". De la misma raíz tenemos el adjetivo amen que significa "verdadero" en el sentido de "seguro", "válido", "fidedigno", "digno de confianza". En sí misma, la verdad es un hecho o un estado inalterable. De esta primera concepción de una cualidad inherente a Dios, la palabra verdad llega a describir una cualidad de la actividad de Dios según la interpreta el Antiguo Testamento. Por lo tanto, encontramos verdad y misericordia juntas. También se refiere a una actividad que Dios demanda del ser humano. Debemos hablarla (Sal 15.2), buscarla (verdad=justicia, Jr 5.1); caminar en ella (verdad=fidelidad, 2 R 20.3).

El Nuevo Testamento utiliza la palabra griega aletheia (para los filósofos griegos significó aquello que verdaderamente existe, oponiéndose a aquello que solamente aparenta ser y que, por lo tanto, no tiene existencia real). Pero en el Nuevo Testamento, tenemos la fusión de los dos significados, el sentido hebreo y el sentido filosófico griego, en distintos grados de interrelación. El significado del Antiguo Testamento llega al Nuevo y nos hace posible hablar de la verdad como algo que debe hacerse (Jn 3.21, 1 Jn 1.16, vida y verdad), en lugar de simplemente aquello que se cree o se piensa. En el uso juanino encontramos también que la verdad debe ser entendida como aquello que estimula la conducta, en vez de un objeto de pura contemplación. Es algo que hacemos. Por lo tanto, podemos afirmar que la verdad es una actividad divina y humana, una proclamación divina y humana, una experiencia divina y humana, un poder divino y humano. Cuando el señor Jesucristo dijo "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (Jn 14.6) estaba hablando muy claramente de la verdad no como un ideal, sino como una realidad existencial, como una forma de vida, como una forma de ser.

Giramos, por ende, desde el concepto filosófico griego que consideraba la verdad como algo objetivo (fuera de nosotros) - al cual llegamos e incorporamos a través de cierta metodología - hacia el concepto de una verdad encarnada. La verdad es Jesucristo mismo, Dios encarnado en las

Escrituras, en la Iglesia, en el mundo; y la descubrimos cuando nos abrimos al poder del Espíritu Santo obrando a través nuestro y de los demás. No es algo que logramos poseer a través de cierta metodología, sino más bien algo que nos llega a poseer. No es algo que alcanzamos; es algo en nosotros. Somos vasos de barro habitados por el Espíritu Santo. Esta noción de la verdad convierte nuestro orgullo en humilde alabanza y en gratitud por un don que ha sido dado y que no hemos logrado y, por lo tanto, monopolizado. Puede transformar nuestra investigación en la tarea interpretativa y teológica, de una polémica estéril e individualista, en una forma comunitaria de vivir con el otro y para el otro, porque vivimos con Cristo y para Cristo.

e) En el tema que nos concierne, la tarea de la hermenéutica es doble: 1) liberar la palabra de Dios de las interpretaciones sexistas que imperan en nuestra sociedad en el pensar y la acción, tanto del varón como de la mujer; y 2) por otra parte, encontrar esos palabra y lenguaje liberadores para todo ser humano (sin discriminación sexual, racial o clasista) en la propia Biblia. Nuestras interpretaciones bíblicas han sido parciales y patriarcalistas (machistas), cargadas de una tradición que proviene no sólo de la sacerdotal judía (en contraposición con la tradición profética y neotestamentaria) sino del prejuicio griego, semítico y del medioevo (padres de la Iglesia). Por esto, el profesor Samuel Terrien,[1] en un artículo titulado "Hacia una teología bíblica de la mujer", se pregunta si la Biblia como tal nos conduce al androcentrismo de los padres de la Iglesia, los escolásticos medievales y los reformadores protestantes, y responde que nuestra tarea hoy es discernir en la Biblia, como un todo, cuál es el elemento dinámico de la fe bíblica. Terrien señala que hay puntos de conflicto en los 66 libros del canon. Hay que considerar seriamente los resultados de la investigación literaria, arqueológica e histórica de los textos con respecto a los resultados de la filosofía, la crítica de las formas, el análisis de la historia de la tradición, la crítica de la redacción, la mitología y la fenomenología de la religión, según los nuevos métodos de la hermenéutica existencial estructuralista.

Letty Russell, en el libro *La palabra liberadora*, nos recuerda los siguientes puntos:

1. *La Biblia fue escrita en una cultura patriarcal*, donde el padre era supremo en la familia, el clan y la nación; legalmente la mujer y el niño eran dependientes e inferiores.

2. *Las tradiciones fueron hechas por comunidades androcéntricas*, o sea de varones.

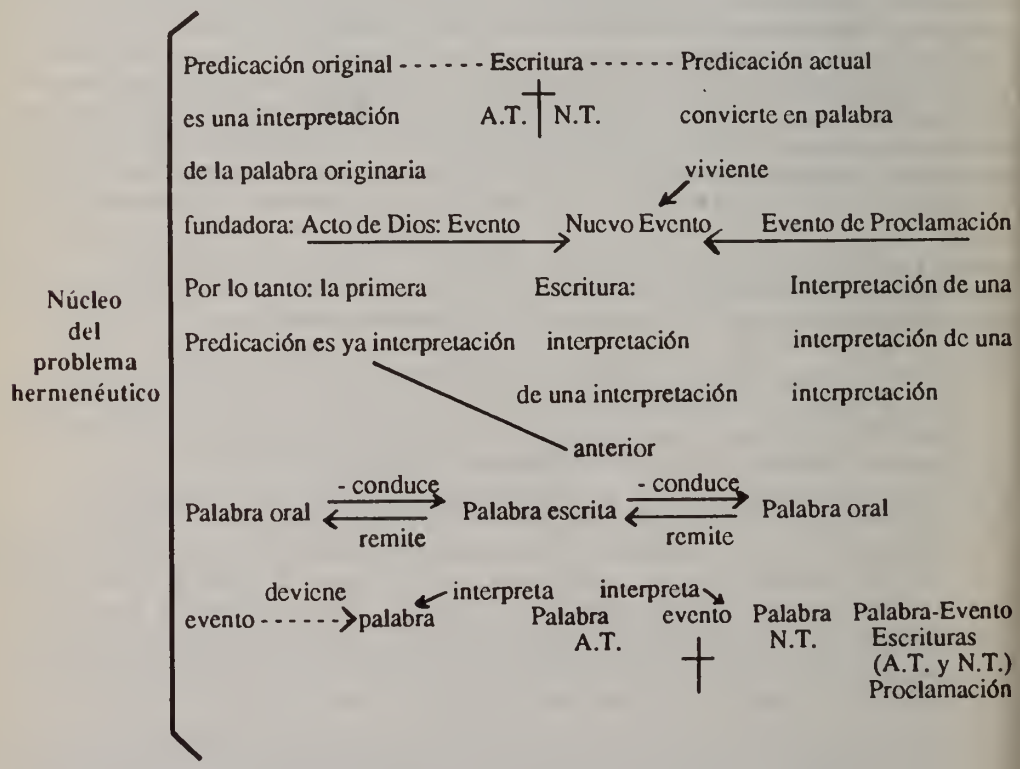
3. *El sexismo es un pecado porque divide a la humanidad* en superior e inferior con respecto al sexo. Lo mismo diría yo que ocurre con el clasismo y el racismo. Un ejemplo de esto es Génesis 1.27, donde la palabra adham significa "raza humana" y se ha traducido por man en inglés u "hombre", en sentido de término genérico en castellano, cuando debió haber sido traducida por humanidad. Dios, al hablar de Adán, habla del varón y de la mujer, de la unidad del ser desde un principio (cf. La mujer y la Iglesia, primera parte).

4. *Cristo nos llama a la unidad y a la libertad*, y este llamado de Cristo podemos o no expresarlo en nuestro lenguaje. En cada sociedad el lenguaje es un elemento importante con respecto a la discriminación en la Iglesia y en la cultura. Por ejemplo, la palabra "negro" o "cabecita negra", "chusma", "solterona", son términos discriminatorios.

Las palabras reflejan la naturaleza de la realidad, tal cual la percibimos y pueden ser instrumento de opresión o de liberación. El lenguaje y las estructuras sociales están íntimamente relacionadas. El lenguaje conceptualiza la realidad y los patrones de conducta del grupo que está en el poder que impone sistemas de valores y estructuras. Por lo tanto, en el proceso de autoliberación de los grupos oprimidos, estos necesitan cambiar el lenguaje del opresor por un nuevo lenguaje y por nuevas imágenes. Letty Russell nos recuerda que sin un cambio de lenguaje es lento el proceso de cambio de las estructuras. Yo diría que no es cuestión de cambiar el lenguaje o las estructuras, sino que ambos procesos de cambio deben realizarse simultáneamente.

La Iglesia, en su propio lenguaje, tiende a excluir a la mujer. A pesar de que se disculpa diciendo que bajo el término "hombre", usado en forma genérica, incluye a la mujer, no la incluye en sus estructuras de poder donde se toman decisiones importantes. En el problema de la ordenación de la mujer, por ejemplo, muchas iglesias se mantienen dentro de una cultura dominada por el varón. ¿Por qué cambiar el lenguaje bíblico en nuestras traducciones e interpretaciones? Para que sean más fidedignas al elemento dinámico de la fe bíblica, que es liberadora. Repito, la palabra de Dios es en sí liberadora. Habla a muchas culturas con un mensaje de amor y de justicia que trasciende las barreras culturales con las Buenas Nuevas a todos los oprimidos (Lc 4.18). De allí que tenemos que hacer una interpretación de la Biblia ni racista, sexista o clasista. Recordemos que cada traducción del hebreo o del griego originales es en sí una interpretación.

f) Cuadro o esquema que sintetiza la problemática de la interpretación bíblica:



2. El lenguaje masculino en la Biblia: tradiciones profética y sacerdotal

Debemos hacer una aclaración muy importante: la fe de Israel comienza con un evangelio de liberación en el Exodo, la Pascua y el Nuevo Exodo. Esto representa la tradición profética. El judaísmo, por otra parte, nació en los horrores del exilio y fue heredado en el ritualismo del sacerdocio de Jerusalén, que es de origen cananita. El evangelio de Jesucristo tiene raíces teológicas en el profetismo hebraico y no en el judaísmo legalista sacerdotal. Sin embargo, las iglesias a veces no saben si son herederas del profetismo hebraico o del judaísmo legalista.

2.1 La tradición profética

El llamado a Abraham es un llamado a una humanidad unida (Gn 12.1-3). La historia de Israel no es la evolución del animismo hacia el monoteísmo, como se creía en el siglo pasado, sino un movimiento intrincado de fidelidad y corrupción, sincretismo y resistencia, crecimiento y caída, reforma y acomodación. El Nuevo Testamento se refiere a la situación dinámica en la cual Jesús reinterpretó la fe hebraica profética, frente al judaísmo institucionalizado (línea sacerdotal) al final del imperio romano. Por otra parte, el evangelio de Galilea es interpretado por la Iglesia primitiva en Jerusalén y las ciudades del Mediterráneo. Es decir, que el evangelio pasa por una serie de vicisitudes, reacciones, etc. Desde la predicación liberadora de Jesús de Galilea , entre los años 29 y 30 dC, el evengelio atraviesa por un proceso de asirse a la tradición sacerdotal que caracterizó a las iglesias del final del primer siglo. Pero permanece un estilo de pensar, de actuar y de vivir que une el evangelio de Cristo a la fe de Abraham. Encontramos a la fe hebraica representada en el yavismo, en el profetismo y en la literatura sapiencial.

a) El yavismo aparece en el mito de la creación. Al principio era parte de una festividad litúrgica, se cantaba. Luego fue incorporado a la historia, a la épica literaria. La palabra hebrea ezer, que se refiere a la mujer en el segundo relato de la Creación en Génesis 2, es una palabra aplicada generalmente a Dios como ayuda al pueblo en momentos de desesperación y necesidad. En este relato se refiere a la mujer como complemento del varón. El varón, por sí solo es incompleto; el orden de la creación va de lo imperfecto a lo perfecto. La sexualidad se ve como comunión mutua entre dos seres humanos iguales y no como función de reproducción; la fertilidad y procreación aparecen después. Terrien afirma que la mujer aparece ante el varón como la revelación de su ser. El mito del sueño profundo (tardemah) no es lo que hoy se considera una anestesia moderna. El significado es más bien el de una revelación divina en medio de un estado de conciencia muerta o dormida. El varón se da cuenta de un desprendimiento violento; este es el significado de la diferencia sexual. Luego dice de la mujer que "es hueso de mis huesos y carne de mi carne" (Gn 2.23).

Es tan elevado el lugar de la mujer que el versículo 24 del mismo capítulo, dice que el varón dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y ambos serán una sola carne. Este poema arcaico mantiene costumbres matriarcales que aparecen en familias maternas y no paternas. Job asigna a las hijas igual estatus que a los varones. Aunque participaron de la cultura patriarcal es interesante que el yavista épico preservó en el poema arcaico la superioridad del lazo de unión del varón y la mujer sobre el lazo filial (Gn 2.24). Esto significa que la mujer, lejos de ser sólo objeto sexual del hombre, destinada a la procreación, está destinada a la comunión con él.

Más aún, afirma que en el mito de la caída, la mujer tiene una percepción intelectual y estética y una fascinación por la sabiduría superior a la del varón (Gn 3.6). La mujer cae presa no de una libido sexual sino de una curiosidad teológica; víctima del deseo por lo infinito, su autoconfianza toma el lugar de la fe. El resultado es, como sabemos, desarmonía sexual entre ella y el varón y desarmonía con Dios; por lo tanto, se avergüenzan uno del otro.

El mito ignora la facultad psicológica de discriminación del varón. La mujer es la que dialoga críticamente con la serpiente. El varón ni siquiera dialoga, aunque el mandamiento de no comer el fruto del árbol del bien y del mal fue dado a ambos (Gn 2.16-17). El varón capitula, se deja llevar; sin embargo, después acusa a Dios y acusa a la mujer (Gn 2.13). A su vez la mujer acusa a la serpiente (mal cósmico preexistente). El resultado es la subordinación de la mujer al varón, el dolor en el parto y para el varón el trabajo forzado. Esto es parte de la tragedia humana. El señorío del varón es aceptado y pertenece al orden de la historia del caos y no al de la intención original de la creación; aparece también la común mortalidad como manifestación del pecado y no de gracia. La posición exaltada

de la mujer en el yavismo primitivo es confirmada por el lenguaje de los grandes profetas, los salmistas y la literatura sapiencial, antes del nacimiento del segundo templo judaico.

b) Los profetas. Oseas alude al mito del Edén, en términos de una nueva confianza entre la esposa y el marido, cuando tiene la visión de un pueblo regenerado. Es interesante notar que consideró la subordinación de la mujer como síntoma de corrupción histórica.

En Oseas 2.16, al describir la liberación de Israel dice: "Y será en aquel tiempo - dice Jehová - me llamarás marido mío (varón mío) (ishi, en hebreo) nunca más me llamarás dueño o señor" (baali). Este lenguaje tiene resonancias de la historia de la creación de la mujer (Gn 1.27; 2.23). El lenguaje de Oseas no se hubiera entendido si el ideal del yavista en la historia de la creación hubiera considerado la condición de la mujer en forma peyorativa o inferior.

c) La literatura sapiencial. Hay toda una semántica femenina en la formulación teológica en los Salmos. La terminología de misericordia divina entre los profetas y los salmistas usa la idea del seno materno (vientre materno, metafóricamente). El poeta del Salmo 51 misserere mei dice "ten piedad de mí, oh Dios, conforme a tu misericordia, conforme a la multitud de tus piedades maternales". Es interesante que la palabra "maternales" ha sido omitida en casi todas las traducciones de este versículo. En hebreo rechim es el plural de rechem, que significa "útero". El verbo utilizado aquí, chanar, cuyo sustantivo es chen, significa "gracia". Originalmente significó "expectación" o "deseo del instinto maternal". Es decir, el salmista nos dice: "ten piedad de mí, oh Dios mío, conforme al instinto maternal que tú tienes por mí como creatura tuya".

El *Cantar de los Cantares* enfatiza la fe del yavista. Hasta el exilio se mantuvo una alta estima de la mujer. En este romance no hay arrogancia femenina; la intimidad se describe de tal forma que no deja lugar a impureza legal en relación a secreciones o actos sexuales. En el Cantar la mujer es tan libre como el varón de prohibiciones cúlticas, restricciones rituales o impureza legal. El Cantar es considerado metáfora o paralelo a la relación del Pacto entre Yaveh y su pueblo.

En los profetas, en la literatura sapiencial y en el Cantar tanto la mujer como el varón son vistos como creaciones de Dios igualmente buenas. Hay igualdad entre ambas creaturas. La literatura sapiencial compararía la sabiduría a la mujer atractiva si considerara que el sexo femenino fuera un estatus de inferioridad. La sabiduría es metafóricamente comparada con la mujer que invita (Pr 1.20 ss; 8.1ss); la sabiduría que deleita (Pr 4.8; 8.17, etc.). En los círculos sapienciales se detecta en el cosmos cierto orden, armonía, belleza y hasta jugueteo, elementos que sugieren cualidades femeninas o realidades del principio femenino.

En el mundo del Medio Oriente la fertilidad de la tierra y de los animales, la larga familia o descendencia, se asocian con la bendición divina. La mujer entonces comienza a ser considerada primordialmente como madre y esposa. Sin embargo, en este tiempo patriarcal aparecieron mujeres notables: profetizas, gobernantes, líderes de Israel, juezas, etc.

En Exodo encontramos a la cantora Myriam (a veces llamada María, hermana de Moisés, Ex 15.21). Cuando el pueblo fue amenazado por los cananitas, la líder nacional fue Déborah. Esposa de un lappidoth (del que nada se dice), ella fue jueza, gobernante militar, directora del ejército, caudilla y profetisa: "Gobernaba en aquel tiempo a Israel una mujer, Déborah, profetisa, mujer lapidot ... y los hijos de Israel subían a ella a juicio..." (Jue 4.4 y 5). Refiriéndose a su parte en la batalla contra el ejército enemigo, ella ordena luchar a Barac: "Barac le respondió: si tú fueres conmigo, yo iré; pero si no fueses conmigo, no iré. Ella dijo: iré contigo, más no será tuya la gloria de la jornada porque en mano de mujer vendrá Jehová a Sísara. Y levantándose Déborah fue con Barac a Cedes" (Jue 4.8-

9). Ella canta después de la victoria: "Me levanté como madre en Israel ..." (5.7). También fueron con ella caudillos de Isacar (5.15).

En el tiempo de Josías (622 aC) aparece la profetisa Huldah, a la que me referiré más adelante, quien inició la reforma religiosa de su pueblo. La mujer de los Proverbios, por sus capacidades, inspira a su marido (Pr 31.10 y ss). Ella es una persona en su propio derecho y su secreto es el temor de Jehová. Conoce su identidad (vs. 30); tiene responsabilidad económica, prestigio político y autonomía social, a tal punto que prestigia la reputación de su marido (vs. 23). Hasta el tiempo del exilio de Babilonia, la teología del yavismo, el profetismo y la literatura sapiensal presentan un punto de vista muy creativo respecto al rol de la mujer. Así como el varón, la mujer comparte la gloria y los propósitos de la creación y también la corrupción en la historia.

2.2 El judaísmo del siglo VI: la tradición sacerdotal

Con el nacimiento del judaísmo en el siglo VI aC, ocurre una transformación en el rol de la mujer, y por lo tanto, en el lenguaje que usan las Escrituras para referirse a ella.

Para explicar el desastre, Ezequiel (587 aC) emplea el lenguaje de la sexualidad, pero no ya en sentido metafórico sino en referencia a la pureza e impureza ritual. El pecado (nacional e individual) tiende a relacionarse no con las fallas existenciales y la injusticia social, sino más bien a con la impureza ritual, lo que significó el contacto con los muertos, extranjeros y mujeres portadoras de impureza.

Esdras (sacerdote) forzó a los judíos a reconstruir Jerusalén, a repudiar a las mujeres extranjeras (Esd 10.3) y a considerar la pureza racial como más importante que el respeto de la persona de la mujer, sea quien sea. El judaísmo palestino del continuó honrando a heroínas como Esther y Judith, pero se volvió cada vez más androcéntrico en el culto y sus regulaciones. Es así como después del exilio las mujeres fueron segregadas del templo y de la sinagoga, aunque antes del exilio habían sido admitidas indiscriminadamente junto con los varones. La ley de la pureza cúltica de la mujer o de la relación entre los sexos (ver Lv cap.12) adquiere - cuando se completa el pentateuco - una significación oficial. Esta legislación condujo a complejas y refinadas restricciones rituales, prohibiciones y purificaciones que finalmente se expresaron en los tratados del mishdrad (en hebreo en el nashim-mujeres y el niddad-menstruación).

El profesor Terrien, en el artículo citado, afirma que sería injusto decir que dentro de la pluralidad de tendencias en el judaísmo de tiempos helénicos y romanos sólo primaron reglas cúlticas que favorecían a los varones sobre las mujeres. La literatura rabínica contiene una gran variante de tendencias; algunas presentan la tradición primitiva de la igualdad de la mujer y el varón, especialmente en la visión dinámica de la creación. Jesús y Pablo estuvieron expuestos a esta variedad de escuelas.

a) Tradiciones patriarcales. En Israel las familias están dominadas por el varón adulto. Nos enfrentamos con una sociedad patriarcal (Nm 30.12). En la perpetuación de la familia y del clan, la mujer pasa a ser propiedad; sólo los hijos varones son herederos. La mujer tiene menos valor, hasta el punto que podía ser vendida por el padre (Lv 21.7-11); o podía ser dada como objeto sexual a otro (Gn 19). La hija era dependiente del padre o del hermano y en caso de casarse se convertía en posesión del marido (Decálogo Ex 20.17). Al casarse, el varón pasa a ser su dueño (hebreo baal o dueño y adon). El rol fundamental de la mujer es el de tener hijos; la infecundidad es considerada castigo o desgracia (Gn 11.30; 30.1).

Por otra parte, la poligenia era reconocida. El marido podía tomar concubinas o divorciarse. En cambio, la conducta sexual de la mujer era castigada severamente, porque ofendía el derecho de propiedad que tenía el varón. Es interesante una relectura de la historia de Abraham en relación a Sara (Gn 12.10 y 13.1). Abraham la hace pasar como su hermana y la entrega al harem del faraón, pero Dios interviene en favor de ella. Existe una interpretación diferente en el relato del Eloísta, en Génesis 20.1-8, para justificar esta acción egoísta, y yo diría cobarde, de Abraham. En los tiempos proféticos, en cambio, la relación marital se interpreta teológica y metaforicamente como la relación entre Yaveh e Israel (Os 2.19). La imagen de Israel o Jerusalén como mujer se usa en forma negativa para censurar a Israel por apostasía, y la idolatría del pueblo se identifica con el adulterio, la fornicación y la infidelidad femenina (Os 2.2-3). Por otra parte, la imagen que se perpetúa es la de Dios como un marido amoroso e Israel como esposa infiel. Esto influye a su vez en la perpetuación de la imagen de inferioridad de la mujer identificada con la idolatría.

b) Interpretación androcéntrica. En la segunda historia de la creación (Gn 2), la mujer se deriva del varón y es caracterizada como tentadora. Esta es una interpretación teológica del escritor yavista. Sin embargo, en Génesis 1.27 hemos visto la igualdad del varón y de la mujer y que adam es un término genérico, referido a la humanidad como un todo. En Génesis 2.24 ambos llegan a ser una sola carne. Esto no presupone el patrón patriarcal posterior donde la mujer deja su hogar, sino a la inversa. Sin embargo, después de la caída la relación de dominación implica una situación existencial de penalidad impuesta y refleja la situación subordinada de la mujer al varón en una sociedad nómade y agrícola. Pero esta dominación del varón sobre la mujer es consecuencia del pecado. Recordemos que el documento sacerdotal (P) de la creación (Gn 1.27) refleja un Dios que crea la humanidad a su imagen. E en sí significa una crítica a la sociedad patriarcal. La relación de dominación entre varón y mujer es interpretada como consecuencia del pecado, como separación no solamente del uno con el otro, sino separación con Dios.

c) Tradición androcéntrica. "Si queremos comprender textos bíblicos no sólo tenemos que preguntarnos si una interpretación androcéntrica ha oscurecido la intención original del texto, sino también cuestionar si el narrador o autor original en una forma androcéntrica ha narrado una historia que de ninguna manera era androcéntrica".[2] Por ejemplo: hay pocas referencias a la profetisa Myriam. Los exégetas están de acuerdo en que Myriam era profetisa y líder independiente en Israel. Por influencia de la tradición androcéntrica, fue hecha hermana de Aarón y de Moisés sólo en tradiciones tardías posteriores a los textos primitivos (confrontar Nm 26.59). En Exodo 15.20 Myriam proclama el triunfo de Yaveh sobre el faraón, su canto es el más antiguo canto de alabanza del Antiguo Testamento.

d) Tradiciones androcéntricas en el Nuevo Testamento. En el Nuevo Testamento hay presuposiciones androcéntricas. Mejor dicho, son escasas las interpretaciones androcéntricas, aunque se escribió en tiempos en que el pueblo hebreo vivía en una sociedad patriarcal. El movimiento de Jesús no fue ni exclusivista de ningún ser humano, sino inclusivista, contrario a la secta de Qumran y de los fariseos. Jesús no llamó a los piadosos y a la comunidad de los hacedores de la Ley. Por el contrario,

buscó a los marginados de su sociedad, a los pecadores, a las mujeres, a los ignorantes, a los recolectores de impuestos, aquellos que eran no-personas frente a la ley religiosa y a la sociedad judía.

En la comunidad cristiana, las mujeres no tuvieron un rol marginal, aunque son pocas las citas de mujeres discípulas que aparecen en los evangelios que aún conservan algo de tradición androcéntrica. Las mujeres acompañaron a Jesús en el ministerio en Galilea, en Judea y en Jerusalén (confrontar Marcos 15.40 y sus paralelos). Las mujeres presenciaron la crucifixión, no escaparon como lo hicieron los discípulos, no tuvieron miedo, fueron los primeros testigos de la resurrección. La tradición no dejó anónimas a estas mujeres discípulas: las identificó por su nombre. Por ejemplo, María Magdalena es mencionada en los cuatro evangelios. Las mujeres fueron testigos oculares de la vida, la muerte, el entierro y la resurrección de Cristo y tuvieron un rol importante como testigos apostólicos.

Sin embargo, si miramos más de cerca los Evangelios, encontramos algunas tendencias androcéntricas. Marcos 16.8 dice que las mujeres tenían miedo. Lucas 24.11 expresa que los discípulos no creyeron sus relatos sobre la resurrección. Estos son rasgos androcéntricos que corresponden a la sociedad de ese momento.

Encontramos rasgos androcéntricos también en los escritos paulinos. 1 Corintios 15.3 menciona a Cefas y a los once como principales testigos de la resurrección, pero no se hace referencia al testimonio de las mujeres. Se identifica a Juan - él y no María Magdalena - como el principal testigo de la resurrección (Jn 20.1-18). El se coloca como el primer creyente, porque en la ley judía las mujeres no eran competentes para dar testimonio. Sin embargo, una lectura más inteligente y seria de la escritura nos muestra que no cabe lugar a dudas de que fueron las mujeres los primeros testigos de la resurrección (por ejemplo Lc 24.1-10; Mr 16.9; Mt 28.1-10).

Es interesante notar que al final del primer siglo aparece una profetisa líder de la comunidad de Tiatira (Ap 2.19-23). El autor critica a la congregación por haberle permitido el liderazgo, pero su influencia debe haber sido muy grande. Se la denomina peyorativamente Jezabel, insinuando que, como la reina del Antiguo Testamento, promueve la idolatría y logra resultados por medio de su poder seductor. A pesar del autor del libro de Apocalipsis, el texto nos comunica que la profetisa no era líder de un grupo herético y que ejercía autoridad en la comunidad de Tiatira. Esta ciudad fue en el siglo II centro del movimiento montanista, donde las profetisas mujeres eran muy importantes. Ahora bien, ¿qué sacamos del texto? Que aún al final del primer siglo había mujeres profetisas y líderes de las comunidades cristianas. Más aún, nos provee un ejemplo de cómo un paradigma patriarcal y un teologizar androcéntrico, han distorcionado la contribución de la mujer en la Iglesia primitiva.

Hay toda una batalla entre la historia feminista del primer siglo (Ga 3.28) y el liderazgo androcéntrico que ha querido mantener a la mujer en el rol patriarcal tradicional, limitada por la cultura de su época.

e) Patriarcalización de la Iglesia primitiva. Jesús nos dejó una estructura y una organización para la Iglesia. En los tiempos de Pablo ésta se basaba en los dones de autoridad carismática pero gradualmente, durante el primer siglo, se fue institucionalizando. En las epístolas vemos evidencia de la influencia de la sociedad patriarcal en la organización de los ancianos, los diáconos y los obispos (1 Ti 3.1-3; 1.5-9).

La institucionalización de la Iglesia primitiva fue gradual y se fue adaptando a la sociedad patriarcal; quizá como un hecho inevitable, para poder sobrevivir y crecer en esa sociedad. La patriarcalización significó que las mujeres fueron gradualmente eliminadas del liderazgo y subordi-

nadas a roles femeninos tradicionales. Recordemos que después de que se eliminó el bautismo de adultos, la sociedad patriarcal y grecorromana, relegó a la mujer a un rol secundario. Esto fue descubierto recientemente en el evangelio de Tomás. La tradición androcéntrica de Pablo enfatiza la subordinación de la mujer y refleja la evolución patriarcal. Sin embargo, yo diría que la teología de Pablo va más allá, aunque hay rasgos patriarcales en diferentes epístolas. Recordemos la importancia que se le da en la Carta a los Gálatas, considerada la carta magna de la fe cristiana, cuando en 3.28 dice: "no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni mujer". Y también en Romanos 16, donde alude a muchísimas de sus colaboradoras. La primera epístola a los Corintios le da importancia a la conducta de la mujer en el culto, y 1 Corintios 11.2-16 no les niega el don de la profecía, sino que habla de cómo deben vestirse cuando profetizan. Pero por otra parte, dentro del orden de la creación coloca a Dios, luego a Cristo, luego al varón y por último a la mujer en un orden jerárquico que justifica la inferioridad o dependencia de la mujer hacia el varón. Afirma que el varón es la gloria de Dios y la mujer la gloria del varón.

Las reglas paulinas sobre la conducta de las mujeres, los niños y los esclavos, no son específicamente cristianas, sino que responden al orden patriarcal judío y grecoromano de subordinación al varón (Ef 5.24; 5.33). Esto ha dado la justificación teológica para la subordinación de la mujer al varón, así como la iglesia está subordinada a Cristo. En 1 Pedro encontramos también un énfasis patriarcal, cuando trata a la mujer como un objeto, un vaso frágil o débil y, por lo tanto, inferior física, psíquica y espiritualmente.

En 1 Timoteo 2.9-15 aparece la sumisión de la mujer y la necesidad de su silencio en la iglesia; silencio y sumisión para aprender. Esto se justifica teológicamente haciendo referencia a Génesis 2 y 3 y no a Génesis 1, ya que Eva es segunda en el orden de la creación y primera en el orden del pecado. Hasta se llega a decir en Timoteo que la salvación de la mujer depende de la procreación de los hijos. Las mujeres debían comportarse de acuerdo con las reglas patriarcales de ese momento y los roles definidos por esa cultura. Timoteo formula su teología y su ética patriarcal para contrarestar la influencia de otro grupo cristiano rival. Parece que ese otro grupo había tenido éxito debido a la influencia de las mujeres (2 Ti 3.7), posiblemente porque les permitieron ejercer el liderazgo y la enseñanza y no las limitaron al rol patriarcal común en esa sociedad. El autor de 2 Timoteo enfatiza que las mujeres deben ser silenciosas, sumisas y modestas.

3. El rol de la mujer y sus implicaciones

El rol de la mujer ante el lenguaje machista y patriarcalista de la Biblia y la teología que se deriva de él, es variado. Implica descubrir imágenes femeninas en el Antiguo Testamento y lograr un cambio de lenguaje en la iglesia que sea inclusivo y no exclusivo de la mujer. También se requiere un cambio de lenguaje con relación a la teología y la interpretación bíblica en nuevos contextos.

3.1 Descubrir imágenes femeninas en el Antiguo Testamento

En general, las mujeres en la Biblia aparecen como adjuntas y apéndices de los varones y sus actividades. Sin embargo, si leemos la Biblia con una mente renovada, con nuevos ojos, buscando los pasajes que hacen referencia a mujeres, encontraremos en sus vidas y en sus enseñanzas roles significativos que reflejan una igualdad con el varón. Hay una visión básica de una nueva humanidad libre con relaciones igualitarias entre el varón y la mujer y de ambos con Dios. Por otra parte, la Biblia trasciende el patriarcalismo y nos muestra una visión positiva de la mujer. Por ejemplo, en los casos ya citados de la historia de la creación (Gn 1), en la historia de Déborah (Juc 4 y 5), y en la sabiduría de la mujer de Proverbios 8 y 9.

a) Historias y enseñanzas del Antiguo Testamento: Exodo 1.15 al 2.10. La fe de Israel se entendía desde el Exodo como liberación de Egipto, como un evento de liberación de Dios. Los hebreos fueron explotados y oprimidos por el trabajo forzado y por un mandato exigiendo que dos parteras mataran a los varones hebreos que nacieran. Estas parteras se llamaban Sifra y Fúa. Ambas mujeres desobedecieron la orden del Faraón y permitieron vivir a los varones hebreos.

En segundo lugar, la hija del faraón también desobedeció y salvó a Moisés y, en tercer lugar, la madre y la hermana de Moisés desobedecieron las órdenes del faraón y salvaron a su hijo y a su hermano. En general, se ignora el rol liberador de estas mujeres y su profunda significación teológica. Los hechos de estas mujeres juegan un papel decisivo en la historia de la liberación del pueblo de Israel. La desobediencia al tirano por temor a Dios resulta finalmente en la liberación de todo un pueblo. Tomaron la iniciativa y Dios obró a través de ellas como agentes de salvación. Son los primeros agentes, o caracteres centrales, de la salvación del pueblo de Israel en manos de los opresores.

En 2 Reyes 22.1 al 23.3 leemos la historia de Huldah, una profetisa. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento hay mujeres profetizas. Huldah vivió en tiempos de Josías, rey de Judá, a fines del siglo VII aC. El reino era vasallo de Asiria; pagaban tributo a Asiria y sus cultos se habían introducido en el templo de Jerusalén.

En el año 625 aC. Judá se convierte en estado libre y comienza la reconstrucción del templo. Se reencuentra allí el libro de la Ley (posiblemente Deuteronomio) y el rey pide a un profeta que le diga si el libro es verdadero y si hay que obedecer a la ley de Yaveh. El profeta consultado es una mujer llamada Huldah. Con ella comienza la reconstrucción del reino y la nueva afirmación del Pacto. Los cinco oficiales del rey que fueron a buscar a Huldah la describen como profetisa. De allí empiezan las importantes reformas de Josías. Esto es significativo para nosotras como mujeres, porque la persona que dio validez al libro fue una mujer. Era una persona competente y su sexo no fue obstáculo para seleccionarla como profetisa. Hay otras mujeres profetisas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento (Nm 12.1-2; Jue 4.4-16; Neh 6.14; Lc 2.36). La preocupación de Pablo, en 1 Corintios 11.4-5), es que tengan sus cabezas cubiertas cuando profetizan.

Es importante considerar al profeta Joel, especialmente en 2.28-29, que luego es citado en Hechos 2.16-17. Profetizó en el siglo IV aC., después del retorno del pueblo del exilio. Habla del juicio de Dios y luego de la promesa del Espíritu Santo que caerá sobre toda carne, es decir, sobre toda persona sin diferenciación de clase, raza o sexo. Joel habló en un período de extremo patriarcalismo, de subordinación de la mujer al varón. Ella era considerada - al igual que los esclavos y los niños - como dependiente del varón. Aún en su relación con Dios dependía de su dueño, el varón. Sin embargo, la profecía de Joel rechaza este patriarcalismo extremo. Tanto los varones como las mujeres, los esclavos como los libres, los viejos como los jóvenes recibirán por igual el espíritu del Señor que los incluye a todos, y lo recibirán directamente, sin intermediarios.

En el libro de los Hechos se cumple la profecía de Joel en el día de Pentecostés y comienza una nueva creación, que supera toda interpretación patriarcalista.

b) Horas y enseñanza del Nuevo Testamento. Joanna Dewey, que se refiere al concepto de imagen en el libro de Letty Russel, *La Palabra Liberadora*, hace una exégesis muy importante de Marcos 7.24-30 y Mateo 15.21-28, el relato de la curación de la hija de la mujer siro-fenicia. Señala como interesante que los comentarios bíblicos destacan solamente el hecho de que el ministerio de Jesús se había extendido a los gentiles. Lo que no se menciona es que en este relato la mujer tiene la última palabra y no Jesús. Jesús no la rechaza sino que la escucha y la sana. Su fe la sana. La fe tiene importancia capital en la historia de los milagros, como, por ejemplo, en el caso del paralítico y el del

padre del epiléptico. Pero esta mujer sirio-fenicia no solo tenía fe como dice Mateo (no lo dice Marcos), sino que con perseverancia y con mucha inteligencia dialoga con Jesús. El Señor responde: "Por lo que has dicho, por tu palabra, será hecho lo que tú pides". El contenido de la frase "por lo que has dicho" o "por tu palabra" tiene implicaciones importantes para las mujeres. En primer lugar, por el uso adecuado de su inteligencia una mujer consiguió lo que quería e hizo que Jesús cambiara de opinión. En otras ocasiones Jesús hace lo que le piden, pero no cambia nunca de opinión. En segundo lugar, debemos liberarnos de nuestros prejuicios contra la mujer cuando interpretamos la Biblia, a pesar de nuestro condicionamiento cultural machista.

Jesús no trató a esta mujer como inferior, sucia, o manchada, como la trataban en la cultura de su época. Recordemos al hacer la interpretación de este pasaje que "perros" se usaba con referencia a los gentiles, no a las mujeres.

Jesús nunca discriminó a la mujer. En varios pasajes podemos ver cómo cura a ambos, varón y mujer (Lc 7.2-12; 13.10-16; 14.2-6). Las mujeres podían ser salvas igual que el varón (Mt 24.40 y ss), por ejemplo, Jesús y su encuentro con la samaritana (Jn 4.4-42). Jesús permite que una mujer lo unja y compara su acción con la de su anfitrión, un justo fariseo (Lc 7.36-50).

La relación con Jesús depende de la obediencia al Padre, nunca del sexo, del color o de la clase de gente con la que trata. Los que hacen la voluntad de Dios son su padre, sus hermanos y sus hermanas, como vemos en Marcos 3.31-35. Entonces, no es una mera relación sanguínea, sino la relación con Dios lo que nos hermana y afilia al Hijo de Dios. Esto no significa que Jesús dejó de respetar a su propia madre, pero llama madre y hermana a todas las mujeres. No hace referencia sólo a los varones, aunque en su momento histórico, el judaísmo consideraba a la mujer inferior al varón, junto con los esclavos y a los niños. Jesús los pone en pie de igualdad.

Recordemos que la mujer no podía aprender la Torah (la ley). Las escuelas de la sinagoga eran sólo para varones. Un rabino del siglo IX dC. llegó a decir: "Mejor es quemar la Torah que enseñársela a la mujer". Jesús es entonces, un revolucionario. Por otra parte, Jesús enseña a la mujer junto con el varón (Lc 10.38-42) y hay mujeres discípulas que lo siguen (Lc 8.1-3; Mr 15.1).

El pasaje de Marcos 3 y sus paralelos en Lucas y Mateo representan una redefinición radical de la relación de Jesús con la mujer y el varón y de ambos con Dios. En el Antiguo Testamento en general se consideraba a la mujer ante todo como madre. En Jesús, el status de la mujer no depende de su rol biológico. Lo importante es hacer la voluntad de Dios.

Pablo hizo varias declaraciones sobre el rol de la mujer que se han utilizado a través de los siglos para minimizarla en su ministerio y como persona. Pero su teología es bien diferente en Gálatas 3.28 cuando afirma que el judío no es superior al gentil, ni el varón es superior a la mujer, ni el dueño o señor es superior al esclavo. Jesús ha roto las barreras que dividen a los seres humanos por clase, sexo y color; no hay discriminación, hemos entrado en una nueva era de libertad, en una nueva humanidad.

Podemos preguntarnos junto con Joanna Dewey porqué ciertas iglesias siguen usando el material patriarcalista que aparece en algunas epístolas de Pablo. Ella responde que es por la cultura machista que tenía internalizada el apóstol. Los comentaristas dicen que la igualdad tiene que ver sólo con la salvación, por la gracia de Dios. Argumentan que el orden jerárquico de Pablo en la 1 Corintios 11.7, Dios-Cristo-Varón-Mujer, es el orden de la creación y por lo tanto debe ser conducta en la iglesia y en la sociedad. Sin embargo, hay una superación de esta visión judía en el ministerio de Jesucristo. No nos olvidemos que el Antiguo y el Nuevo Testamento fueron escritos dentro de una cultura de subordinación al varón, tanto por parte de la mujer, como del niño, del esclavo y del extranjero. Se aceptaba la esclavitud (1 Cor 7.17-24, Filemón).

Los cristianos aceptaron la esclavitud hasta hace relativamente pocos siglos. Podemos citar como ejemplo la venta de negros desde el Africa hacia Europa y América. Se ha justificado teológicamente el sistema de apartheid en Sudáfrica. Pero la carta a los Gálatas, en cuya iglesia la mayor parte eran griegos y donde había algunos que querían circuncidarlos y hacerlos judíos antes que cristianos, Pablo es explícito. Afirma que no hay diferencia entre uno y otro por razón de sexo, estatus económico u origen racial. Si bien Pablo argumenta que ya no hay más división entre griego y judío, es decir, que ya no hay más división racial, no hay en el Nuevo Testamento largos argumentos que ayuden a superar la división entre el esclavo y el libre, el varón y la mujer.

Jesús ha roto las barreras
que dividen a los seres humanos por clase, sexo y color;
no hay discriminación,
hemos entrado en una nueva era de libertad,
en una nueva humanidad.

El problema social se relacionaba especialmente con el conflicto entre griegos y gentiles (He 10.1 al 11.18; 15.1-29; Ga 2.1-6). Este era el conflicto en el que se encontraban las iglesias. En cambio no tenían conflictos con respecto al sexismo y al clasismo. Nuestra tarea como mujeres, entonces, así como lo han hecho el movimiento de liberación negro o en el movimiento de liberación de clases oprimidas, es tomar como modelo Gálatas 3.28, y la vida y las enseñanzas de Jesús. Es aquí donde encontramos que en Cristo ha llegado una nueva humanidad, una nueva libertad y una nueva era.

3.2 Cambio de lenguaje en la Iglesia

Letty Russell nos dice que el lenguaje se modifica por el cambio de la experiencia humana y la conciencia de la realidad. Por lo tanto, debe concernirnos saber si nuestro lenguaje expresa nuestra realidad humana. Yo diría que al hacer interpretación bíblica nos debe preocupar cambiar el lenguaje para que sea más fiel al texto original y a la vez al contexto socio-cultural al que predicamos o enseñamos, ya que nuestra realidad cultural y lingüística es muy diferente a la realidad cultural y lingüística de hace dos mil o tres mil años.

Por otra parte, los cambios de lenguaje tienen que ver con la fe y con la experiencia de la comunidad cristiana, que trata de interpretar y seguir la voluntad de Dios. Russell nos dice que nuestras iglesias están cambiando y deben cambiar. Recordemos las frases de los reformadores: Ecclesia reformata semper reformada. Las iglesias hoy son conscientes de su misión ecuménica: incluyendo a todas las clases sociales, las razas, los sexos, insistiendo en la libertad y la autonomía de los individuos, iglesias y pueblos, para discernir la voluntad de Dios y seguirla. Reconocemos hoy la validez de un ministerio distinto, variado, autónomo, en todo el mundo.

La autora citada afirma que, al examinar la problemática del cambio de lenguaje, debemos tener en cuenta el cambio que se produce por la resurrección, y así poder interpretar la fe que da forma y sentido a nuestras vidas.

3.3 Hermenéutica de la resurrección

Resumiré brevemente lo que se llama hermenéutica de la resurrección[3]. La palabra hermenéutica es usada por Lucas en el capítulo 24, refiriéndose al encuentro de Jesús con los que van camino a Emaús. Dice: "sus ojos fueron abiertos". En este diálogo con Jesús sus discípulos comprenden la

vida, la muerte y la resurrección y, por primera vez, el significado de la misma (versículo 31). La interpretación de este relato nos muestra lo siguiente:

a) Se realiza en el camino, en medio de las acciones cotidianas, no en el estudio de los eruditos o en el culto. Para mí lo que se denominó la hermenéutica de la esperanza nace del compromiso con la realidad histórica, en medio de la vida.

b) Se hace en el contexto de la comunidad cristiana. Jesús y los discípulos están discutiendo juntos. Cristo nos habla, en nuestra búsqueda de la verdad en los textos sagrados, a través de la comunidad cristiana. Recordemos el concepto de verdad que expuse al principio.

c) El clímax de la historia es un acontecimiento en sí revelador (al romper el pan lo reconocen). Hay acontecimientos en nuestra vida en los que reconocemos y por primera vez entendemos el significado de las Escrituras, y en los que actúa Dios a través del Espíritu Santo.

d) El resultado en un acto de testimonio. Los discípulos corren a contar a otros lo acontecido: "Les explicó todo lo que había sobre él en las Escrituras".

La hermenéutica de la resurrección es encontrar a Dios en Jesucristo, en medio de nuestras acciones y reflexiones diarias. Porque Cristo resucitó, podemos interpretar el Antiguo Testamento a la luz de su cumplimiento, de su expectación y de su esperanza para toda la humanidad, una humanidad que se despierta a una nueva conciencia. Así como Pablo debatió que no había diferencia entre griego y judío, o sea, diferencia racial, nosotras podemos debatir que no hay diferencia entre libres y esclavos - la esclavitud pertenece al pasado - ni tampoco entre el varón y la mujer. Hacemos esto a la luz del testimonio de Cristo, a la luz de sus enseñanzas, de su resurrección y de su promesa de continua revelación a través del Espíritu Santo.

El centro del proceso de interpretación es un acontecimiento autorrevelador, en el cual Cristo es conocido no sólo en su relación con la mujer, sino en su resurrección, en los relatos de sus apariciones a varones y mujeres, llamándolos a todos a ser testigos fieles de esta nueva era. Este es el escándalo de vivir la nueva realidad, la nueva era en nuestras iglesias en las que muchas veces quieren mantener las tradiciones retrógadas y judaizantes, del judaísmo sacerdotal y no abrirse al judaísmo profético.

3.4 Cambio de lenguaje y teología[4]

a) La teología se ha hecho desde los seminarios y en los púlpitos casi exclusivamente dominados por varones porque éste ha sido el lugar del varón por excelencia. Por lo tanto, ha sido orientada por estos valores.

b) La teología está cambiando constantemente. Es la tarea de interpretar y pensar la palabra de Dios, la acción de Dios en el mundo. En el pasado la teología no incluyó a los grupos oprimidos, ni a los indios ni a las mujeres, ni a los negros, ni a las minorías. Hoy todos estos grupos empiezan a teologizar. Surge una teología de los indios y de los negros norteamericanos y sudafricanos, así como una teología feminista, tanto en Europa como en los Estados Unidos, e incipiente en América Latina. Todas estas teologías presentan desde su propia perspectivas las distintas dimensiones de nuestra fe, la forma en que la mujer, el negro, el indígena, interpretan el acontecimiento cristológico. Esto es muy importante; nos habla de la relación entre la creación (la humanidad creada a imagen de Dios) y la redención (barrera de las redenciones humanas abolida). La relación entre la creación y la redención es la nueva creatura en Cristo.

c) Por primera vez las mujeres comienzan a teologizar junto con los varones, a estudiar diversos aspectos de la interpretación y del lenguaje y las perspectivas teológicas del rol del varón y la mujer en la iglesia. Tres ejemplos son la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos que publicó hace años *Language about God*, la Iglesia Luterana de Estados Unidos que estudió un lenguaje bíblico inclusivo, y el programa del Concilio Mundial de Iglesias titulado *La comunidad de mujeres y hombres (varones) de la Iglesia.*

d) No sólo necesitamos cambiar el lenguaje sino también los símbolos y conceptos que usamos para referirnos a Dios. Esta es una tarea difícil y peligrosa. "Estas referencias están enraizadas en el lenguaje bíblico y en siglos de tradición teológica. Sin embargo, nuestra experiencia hará una nueva interpretación, una interpretación diferente, pero lleva mucho tiempo la emergencia de un nuevo lenguaje, de nuevos símbolos e imágenes que nacen de la experiencia comunitaria y apuntan al misterio de Dios". [5]

Dios no está limitado ni por la masculinidad ni por la femeninidad. El misterio de Dios no reside en el sexo. El monoteísmo del Antiguo Testamento se desarrolla e incluye como atributos de Yaveh algunos atributos femeninos. Tanto en Oseas como en Isaías encontramos "porque Dios soy y no varón, el santo en medio de ti" (Os 11.9).

A pesar de su trascendencia a toda imagen masculina o femenina, los títulos de respeto a Dios eran términos masculinos, como era de esperarse en una cultura patriarcal. Sin embargo, existe el uso de imágenes femeninas para los atributos a Dios, como el de servidor o "ayudador" (ezer) que se usa en la historia de la creación en relación a la mujer (la mujer es ezer = ayuda idónea del varón), y significa "ayudador del pueblo de Dios". También aparece el símbolo o la imagen de Dios como madre que cuida y que nutre. El amor de Dios es comparado al amor de la madre por el hijo, o al de la lealtad de una esposa por su marido (Dt 38.18; Is 46.3; 51.1; 49.14-15; Sal 131). Hay tres palabras de género femenino en la tradición hebrea que expresan atributos femeninos de Dios:

shekinah: que significa "gloria de la presencia de Dios en la tierra"

torah: que significa "guía de Dios o "Ley de Dios"

hokmah: que significa "sabiduría divina precósmica".

Jesús está asociado con estas tres características o atributos, según el profesor W.B.Davies. Las características femeninas y masculinas juegan un rol importante en la descripción de Yaveh y de Cristo, pero Dios no se conoce por atributos femeninos o masculinos, sino por sus acciones en la historia humana. Los designios de Dios trascienden en Cristo el contexto masculino y judío. El varón y la mujer fueron creados a imagen de Dios y en Cristo se rompen las dicotomías culturales entre ellos. Es importante ensanchar nuestras metáforas sobre Dios para comprender y trascender la totalidad de la experiencia humana sin caer en el sincretismo o el gnosticismo, tan peligrosos a fines del siglo XX como lo eran en el siglo II.

4. Implicaciones para la enseñanza

4.1 Interpretando la Biblia en nuevos contextos

Las nuevas acciones conducen a un nuevo lenguaje, al igual que las nuevas experiencias. Una hermenéutica de compromiso con la liberación de toda la humanidad, es una hermenéutica que se basa justamente en un compromiso serio por vivir la realidad de Gálatas 3.28. Por otra parte, todo cristiano es teólogo. A pesar de la importancia de la investigación académica "ninguna cantidad de aprendizaje

ayudará a la fe a dar forma a la vida que no se vive en el amor y en la esperanza"[6]. La tarea teológica interpretativa es una tarea comunitaria.

La traducción es un proceso continuo; y no hay ningún exégeta sin condicionamiento, como hemos dicho. La tarea del varón y de la mujer interesados en interpretaciones no sexistas y no racistas, es la de retornar a los idiomas originales y redescubrir dimensiones inéditas de la Biblia. Las traducciones hasta ahora han sido sexistas, aunque algunas han sido corregidas. Por ejemplo, en 2 Co 5.17 donde dice: "De modo que si un hombre está en Cristo nueva creatura es", en otras traducciones aparece "De modo que si alguno está en Cristo nueva creatura es". Esto se ve mejor en otros idiomas, como en el inglés, que en las traducciones castellanas. No hay duda de que los problemas de la traducción son muchos. Existen a veces varias palabras en un idioma moderno para traducir una sola palabra hebrea o griega. Cada traductor elije la que le parece más apropiada al sentido original sin dejar de ser influenciado por ciertos condicionamientos culturales.

Por otra parte, la comunidad está en proceso continuo de crecimiento. La comunidad vive en presencia de Cristo en y a través de su palabra, el sacramento y la interacción entre las personas. Es aquí donde se da el discernimiento profético a través del Espíritu Santo que puede conducirnos a tomar una posición determinada en una sociedad deshumanizada donde hay discriminación, explotación de un ser humano por otro, donde se es esclavo de la tecnología y la burocracia, donde se destruye a la naturaleza y al ser humano. Debemos ser testigos y leer los signos de los tiempos, participando en las acciones liberadoras de un Dios de justicia y de amor, en el día de hoy.

Expresar el mensaje cristiano en nuevas formas distingue una congregación muerta de una congregación viva, una congregación que vive en el pasado de una que vive en el presente. La palabra liberadora es el poder del Evangelio para renovar nuestras mentes y vidas continuamente, abriéndolas al futuro y a la libertad. En resumen, ser fieles al mensaje bíblico es buscar estar lo más cerca posible de la verdad de sus relatos y de comunicarlo lo más claramente posible con relación a la problemática que vivimos hoy. Como dice Letty Russell: "No hay necesidad de re-escribir la Biblia, ni añadirle, aunque sí se necesitan nuevas traducciones. Si añadimos, lo que hacemos es agregarle nuestras propias limitaciones." Reafirmo: la Biblia es testigo de la promesa constante de Dios, de estar con nosotras, como creador, liberador, abogado defensor. Nuestra intención de interpretación no-sexista, no-racista y no-clasista es para liberar la palabra para que pueda ser escuchada en el lenguaje de los grupos oprimidos, entre ellos las mujeres.

4.2 Sugerencias para interpretar textos androcéntricos

a) Tratar de leer las Escritura sin prejuicios, ni preconceptos, con la mente abierta a la cultura patriarcal en que fueron escritas, para desenmascararla. Recordemos lo expuesto sobre la hermenéutica de la sospecha.

b) Los textos tienen que ser evaluados e interpretados dentro del contexto histórico y cultural, el lenguaje y la forma literaria en que fueron concebidos para dilucidar con más claridad su verdadero mensaje.

c) Es necesario retomar los textos androcéntricos desde la perspectiva de la mujer involucrada. Por ejemplo, releer la historia de Abraham y Sara, reinterpretando el papel que jugó Sara como mujer, nos dará una nueva perspectiva sobre su persona y sobre el mensaje total de la historia.

d) Buscar lo que el texto dice y lo que omite. Por ejemplo, en Proverbios 31.10-29 cuando se describe a la buena esposa no se habla de inferioridad ni de subordinación de la mujer al varón. "Que

le haga bien" al esposo no significa que siempre haga su voluntad, ni que sea un ser sumiso y dependiente.

e) Muchos textos bíblicos no sólo fueron transmitidos oralmente, sino escritos y luego interpretados desde una perspectiva androcéntrica. Debemos recordar que las traducciones generalmente también son androcéntricas, por lo tanto: 1) usar los comentarios con discreción, compararlos, servir de árbitro entre interpretaciones distintas de un mismo pasaje para acercarnos a la verdad original y exponerla; 2) ir a las fuentes griegas y hebreas cuando es posible; 3) tomar cada pasaje dentro de su contexto total; el libro, el capítulo, en forma interrelacionadas. Es peligroso interpretar versículos o pasajes sacados de un contexto literario más amplio - como, por ejemplo, un poema entero - o de su contexto histórico-cultural.

f) Recordar que el lenguaje bíblico es multívoco y que en este lenguaje se da la intersección del mundo del escritor y el mundo del lector. La Biblia relata el acontecimiento del encuentro divino-humano, relata cómo los seres humanos respondieron a la acción de Dios. Son, por lo tanto, historias que se relacionan con nosotras como seres humanos. Hay una unidad humana común entre el texto y el lector; por eso es importante un encuentro personal con los personajes bíblicos.

g) No olvidar que por medio de la fe con la que me acerco al texto, Dios mismo cuestiona mi autocomprensión, me otorga una guía para la fe y la praxis. La palabra de Dios nos llama a una nueva actitud vivencial. Esta nueva creación debe renovarse constantemente en cada situación en términos de la experiencia humana de liberación en Cristo y fidelidad a sus propósitos. "La verdad os hará libres", insisto. Un cambio de actitudes, patrones de conducta y lenguaje verdaderamente liberadores de opresiones internas y externas, tiene implicaciones profundas para la renovación de la iglesia y nuestro testimonio en la sociedad.

Ahora bien, nuesta actitud hacia la Biblia tiene mucho que ver con lo que descubramos en ella. Puede usarse como instrumento de liberación para todos los seres oprimidos de la tierra o para perpetuar estereotipos y prejuicios de tipo racial, sexual y clasista.

Las escrituras son la interpretación de hechos en los que participaron Dios y los seres humanos, son palabra divina y humana. Los escritores, aunque guiados por el Espíritu Santo, son seres humanos con todas sus limitaciones, condicionados por una cultura determinada. Dios, sin embargo, nos habla a través de ellos. Esto en sí es un milagro. Pero el Señor usa lo débil y lo humano para manifestarse. El mismo se hace carne y habita entre nosotros.

1. Terrien, Samuel, "Toward a Biblical Theology of womanhood", *Religion in Life* (New York), pp. 322-333.
2. Fiorenza, Elizabeth, "Interpreting patriarcal traditions" en *The Liberating Word*, editado por Letty Russell, (Philadelphia: The Westminster Press, 1976), p. 49.
3. Russell, Letty, *op. cit.* pp. 83-85
4. cf. Russell, Letty, *op. cit.* pp. 88-94
5. cf. Russell, Letty, *op. cit.* p. 90
6. cf. Russell, Letty, *op. cit.* p. 95

Aclaración: Para la preparación de este ensayo - que desde hace años lo vengo compartiendo con mujeres de América Latina - traduje a veces literalmente, adapté y enriquecí con otros datos de mi investigación las dos fuentes principales que están en las notas. En ese momento no había material en castellano sobre el tema. No incluí otras invesigaciones propias tal cual aparecen en mi libro *La mujer y la Iglesia* (Buenos Aires: El Escudo, 1973). Este ensayo fue preparado para comentar y discutir. Hoy día nuestra labor hermenéutica y teológica es enriquecida por numerosos aportes de teólogas y biblistas del mundo entero. De ahí nuestra mayor responsabilidad y desafío.

vida y pensamiento vol. 14, No. 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Patriarcalismo y espiritualidad

*Rosemary Radford Ruether**

El Patriarcalismo como sistema económico-social

¿Qué es el patriarcalismo? Quiero contestar esta pregunta analizando el patriarcalismo en su época clásica. Se construyen sistemas de sociedad patriarcal en todas las culturas clásicas, como la hebrea, la griega, la romana, la china y la india. En estas sociedades de la antigüedad, la familia se preocupaba, en primer lugar, por la produción económica para la cual las mujeres y los esclavos de ambos sexos eran la fuerza de trabajo. Entonces, el patriarcalismo no se refiere simplemente a relaciones personales entre varones y mujeres, sino a un sistema de relaciones sociales, económicas y legales entre el varón - jefe de familia - y otros grupos - mujeres, niños y niñas, esclavos y esclavas - y con la propriedad - los animales y la tierra. En la ley romana todos estos dependían del varón, jefe de familia o paterfamilias.

En estos sistemas patriarcales el estado de las mujeres variaba según su clase social. Las mujeres de la clase dominante disfrutaban de ciertos privilegios de protección y comodidad que no disfrutaban las esclavas. Sin embargo, todas se definían como un grupo de género con características en común. A las mujeres, como un grupo de género, se les excluía de los derechos y funciones políticos. No podían votar, ocupar un cargo político, o representarse legalmente a sí mismas. No podían poseer propiedad a su nombre. En algunos casos, las mujeres de clase dominante adquirían la propiedad por dote o por herencia, pero continuaban dependiendo de los varones de su familia para disfrutarla. Legalmente, las mujeres dependían permanentemente del paterfamilias.

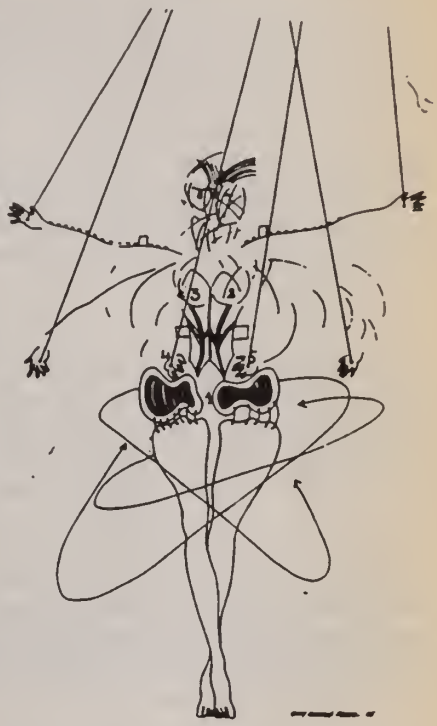
Las mujeres como grupo de género eran excluidas también de la alta cultura de la sociedad: no tenían la posibilidad de estudiar o enseñar en las escuelas superiores. También estaban excluidas de la práctica de las profesiones. Por ejemplo, en la sociedad hebrea se les prohibía estudiar la Torá o ser Rabino. En la sociedad europea, anterior a los tiempos modernos, se prohibía a las mujeres estudiar en las universidades. No podían ser maestras de escuela, ni tampoco sacerdotes o predicadoras en las iglesias.

---

* Rosemary Radford Ruether es profesora de Teología en la Escuela de Teología Garret Evangelical, en Chicago, EE.UU.

Hubieron excepciones a esta regla. Una mujer excepcional de la clase dominante podía estudiar con un tutor en su casa y leer libros en la biblioteca privada de su familia. En la antigua sociedad grecoromana algunas de las escuelas de filosofía permitían mujeres como estudiantes. Hubieron algunas maestras de la filosofía neoplatónica, por ejemplo, la famosa filósofa Hypatia, que enseñó en Alejandría, Egipto, en el siglo V. Hypatia fue asesinada en uno de los levantamientos cristianos; fue sacada de su carro y su cuerpo cortado en pedazos en las calles de Alejandría.

El primer papel de las mujeres en las sociedades patriarcales es el trabajo doméstico. En la economía preindustrial este papel era muy extenso. La mujer madre de familia no solamente paría y cuidaba a los niños, preparaba comidas, lavaba ropa y limpiaba la casa, sino que también se preocupaba por los alimentos, cultivando huertos frutales, vegetales y de medicina natural. Además hilaba, tejía y cosía la ropa, hacía velas, jabón, y muchos otros productos domésticos. En las familias más ricas, la esposa madre de familia se dedicaba principalmente a dirigir este trabajo que era realizado por esclavas o sirvientes, pero en las familias más humildes la madre hacía el trabajo por sí misma, con la ayuda de sus hijas.



Aunque las mujeres producían muchos de los productos de consumo de la familia, no tenían derecho de usarlos como quisieran. Estos productos eran propiedad del varón jefe de la familia. También le pertenecían las mujeres y los esclavos. La mujer como esposa o hija no tenía derecho a controlar su propio cuerpo o su propia vida. Su cuerpo era propiedad del marido para su disfrute y para producir hijos. En familias propietarias, especialmente, las hijas no tenían derecho de escoger a su propio marido; ésta era la decisión del padre. El padre o el marido podían castigar, incluso matar, o vender a su esposa e hijas.

Todas estas condiciones se aplicaban a las esclavas también, pero de manera más dura. Las esclavas eran las más oprimidas dentro de la fuerza de trabajo en la economía doméstica. No tenían ningún derecho de protección sobre su cuerpo o su vida. Realizaban el duro trabajo doméstico bajo la dirección de la señora de la casa y, además, podían ser violadas, asesinadas o vendidas en cualquier momento por el jefe de familia o su hijos.

Esta situación de las mujeres en las sociedades patriarcales fue modificada en las sociedades modernas. Como resultado de la transferencia de los medios de producción de la familia patriarcal a los dueños de las fábricas, las mujeres y los esclavos se volvieron innesesarios para la producción doméstica. Los movimientos de derechos humanos poco a poco lograron abolir la esclavitud y concedieron a las mujeres los derechos civiles. El patriarcalismo fue modificado, pero no abolido totalmente. Muchos elementos de dependencia de la mujer y su marginación en la sociedad pública continúan existiendo hoy.

Pero las religiones mundiales, como el Hinduismo, el Confucionismo, el Judaísmo, el Cristianismo y el Islamismo, se moldearon en las sociedades patriarcales clásicas. Estas sociedades se reflejan en sus escrituras, teologías y prácticas. Además, actualmente estas religiones, particularmente en sus

formas fundamentalistas, son fuerzas poderosas para mantener, reproducir y restituir relaciones patriarcales entre varones y mujeres. En esta conferencia, quiero analizar particularmente la teología, la espiritualidad y las prácticas del cristianismo que reproducen estas relaciones patriarcales.

La teología y la espiritualidad patriarcal cristianas

La enseñanza básica que reproduce las relaciones patriarcales en el cristianismo es aquella que dice que la mujer debe estar subordinada según el orden de la creación. La subordinación de la mujer refleja, entonces, tanto la voluntad de Dios como el orden de la naturaleza. Intentar cambiar este orden sería una ofensa contra Dios y también crearía un caos en la naturaleza y en la sociedad. Esta enseñanza surge del relato de la Biblia que dice que la mujer fue creada de la costilla de Adán.

Es evidente que ninguna mujer ha nacido de la costilla de ningún varón. Todos los varones y las mujeres han nacido del cuerpo de mujeres. Entonces este relato bíblico invierte la relación del varón hacia la mujer, ya que su madre es el cuerpo verdadero de su origen. En realidad, el relato no habla del origen de la mujer como niña en la naturaleza, pero ordena la construcción social del género: el varón como marido y la mujer como esposa.

En esta reconstrucción social del género, se ubica a la mujer como dependiente de su marido, como su sirvienta y su propiedad, además de ser una extensión de su propio cuerpo. La mujer, por ende, no tiene autoridad sobre su propio cuerpo; no tiene "cabeza propia", porque el marido es su cabeza y tiene soberanía sobre el cuerpo de la mujer. Estas ideas se reflejan en los escritos de Agustín, que dicen que la mujer no posee la imagen de Dios. Solamente el varón tiene la imagen de Dios, porque sólo el varón tiene soberanía sobre su propio cuerpo y también sobre el cuerpo de la mujer.

Esta definición de la mujer como dependiente y subordinada en el orden de la naturaleza, es reforzada por la idea de que ella es la causa del primer pecado y, en consecuencia, de la expulsión del paraíso. La mujer debe estar subordinada, tanto por su naturaleza como en castigo por el pecado de Eva. Este pecado fue precisamente la insubordinación de la mujer, su desobediencia a las órdenes de Dios. Ella carga con la culpa principal por esta desobediencia. Como dice en 1 Timoteo 2.13-14: "Porque Adán fue formado primero, después Eva; y Adán no fue engañado, sino que la mujer, siendo engañada, incurrió en transgresión".

La idea de que la mujer es segunda en el orden de la naturaleza, y a la vez primera en el pecado define las restricciones y la espiritualidad apta para la mujer: "La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción, porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio. Pero se salvará engendrando hijos, si permaneciere en fe, amor y santificación con modestia" (1 Ti 2.11-14).

Este concepto de la mujer en las enseñanzas bíblicas fue reforzado por ideas de la filosofía griega aceptadas en la teología clásica del cristianismo. En la filosofía de Platón, la jerarquía alma/cuerpo se compara con la jerarquía varón/mujer. La razón es masculina, el cuerpo femenino. La razón debe dominar al cuerpo así como el varón debe dominar a la mujer. Las pasiones del cuerpo son la fuente

de los errores morales e intelectuales. Entonces, para salvar al cuerpo es necesario reprimir las pasiones.

La filosofía de Aristóteles extendió este concepto de la mujer. Para Aristóteles, la mujer representa la pasividad y la materia. El varón es la fuerza activa, la mujer la materia que recibe las acciones del varón. En la reproducción, el semen del hombre tiene la forma plena del hijo. La mujer recibe la materia moldeada por la fuerza activa del semen. Solamente un hijo varón tiene la forma perfecta de ser humano. Una hija es el resultado de un proceso incompleto en la formación del semen. Por ende, la mujer es esencialmente defectuosa; no tiene la naturaleza completa del ser humano. Su mente, su voluntad y su cuerpo son débiles. La mujer no puede tener autonomía, debe estar sujeta a la soberanía del varón.

Los teólogos clásicos cristianos, como Agustín, Tomás de Aquino, Lutero y Calvino, expresaron en sus teologías del ser humano este concepto bíblico-filosófico de la mujer, con algunas diferencias de énfasis. Por ejemplo, Agustín destacó la subordinación de la mujer como representante del cuerpo y las pasiones, mientras que Tomás de Aquino utilizó la enseñanza de Aristóteles que representa a la mujer como ser humano defectuoso. Lutero subrayó la subordinación de la mujer por el castigo de Eva, mientras que Calvino enfatizó el papel secundario de la mujer en el orden de creación.

El concepto de la mujer como segunda en la naturaleza y primera en el pecado ha formado la espiritualidad de la mujer. Se percibe a las mujeres como tentadoras peligrosas, propensas a la insubordinación. La vía de salvación de la mujer es a través del silencio y la subordinación, de sumisión a los papeles impuestos por la sociedad y por la iglesia patriarcal. La mujer debe aceptar su culpabilidad debido al pecado de Eva, que causó la caída de la humanidad. Según este pensamiento, las mujeres deben ser exhortadas a reprimir toda tendencia a insubordinarse.

A veces esta aceptación de sumisión otorga a la mujer algo de poder sobre su marido. Por la plena subordinación a sus papeles como esposa y madre, ella puede demandar de su marido la sumisión a sus papeles también: ser proveedor fiel de la familia, no ser un borracho o maltratador o mujeriego. Este poder sobre el marido probablemente explica la atracción que sienten las mujeres hacia las religiones fundamentalistas.

Pero este poder es muy limitado. La mujer debe usarlo prudentemente, para no ser acusada de regañona, y de ese modo justificar la rabia y la violencia del marido contra ella. Usualmente, los pastores advierten a las mujeres que hay que aceptar los defectos de sus maridos, en vez de causar su ira. Las mujeres deben padecer en silencio, incluso la violencia del marido. De este modo las mujeres expían el pecado de Eva y se vuelven aceptables ante Dios.

Gracias a sus sufrimientos, la mujer puede llevar a su marido y a sus hijos caprichosos al arrepentimiento y a la salvación. Los maestros de espiritualidad, en ocasiones, comparan a la madre sufriente a Cristo, ya que con sus dolores salva a otros. Pero usualmente estos pastores tampoco se olvidan de recordar a la mujer que ella es la Eva propensa al pecado. La espiritualidad para la mujer en el cristianismo tradicional es esencialmente una espiritualidad de sacrificio, de ser víctima.

Para algunas teólogas feministas, como Joanne Brown en Estados Unidos, el análisis de esta espiritualidad de victimización de la mujer hace que surjan preguntas sobre la teología tradicional de salvación o la teología de la cruz de Cristo. ¿Por qué son necesarios el sufrimiento y la muerte para la salvación? ¿Qué tipo de Dios Padre es aplacado por el sufrimiento de su hijo? ¿Justifica esta teología de salvación por medio del sufrimiento el maltrado de las mujeres, de los niños y las niñas y de todas las víctimas de la sociedad dominante?

Una espiritualidad saludable para las mujeres debería empezar con el rechazo del sufrimiento innecesario. La sumisión a la violencia y al abuso no puede ser una vía de salvación ni para las mujeres ni para los varones. Pues este sufrimiento es malo y no bueno; por lo tanto no puede ser la volundad de un Dios bueno. Entonces, es necesario buscar tanto un nuevo entendimiento de la espritualidad como un nuevo entendimiento de todos los temas de la teología cristiana: Dios, la creación y la caída, la naturaleza de lo bueno y de lo malo, Cristo y la salvación y la misión verdadera de la iglesia.

Fundamentos hermenéuticos para una crítica de la teología patriarcal

No puedo iniciar una crítica y reconstrucción de todos los temas de la teología en esta conferencia. Me referiré a ello en las siguientes conferencias. Pero en esta oportunidad quiero enfocar a preguntas que surgen de la hermenéutica para una espiritualidad liberadora para las mujeres (y los varones). ¿Cómo sabemos que esta espiritualidad del maltrato no es la verdad, que no es saludable para la mujer, que no es la verdadera voluntad de Dios? Si esta espiritualidad y teología patriarcales han sido históricamente la tradición dominante del cristianismo, ¿cómo podemos rechazarlo sin rechazar totalmente la Biblia y el cristianismo?

Algunas teólogas feministas, originalmente cristianas, han decidido que es imposible crear una espiritualidad o una teología feminista basada en la Biblia y dentro de la iglesia crisiana. Por ejemplo, Mary Daly y más recientemente Daphne Hampson en Inglaterra, en su búsqueda de una teología feminista, han decidido que el cristianismo es totalmente sexista. Las enseñanzas patriarcales sobre la inferioridad de la mujer y la necesidad de su sumisión ante la soberanía del varón no son accidentales o simplemente una deformación del mensaje del cristianismo. Estas enseñanzas son el corazón del cristianismo, de la religión de la Biblia. Entonces, para encontrar una espiritualidad saludable para las mujeres se hace necesario salir de la iglesia y buscar una religión alternativa. Frente a esta disyuntiva hermenéutica existen varias opciones. Voy a destacar cuatros opciones posibles.

Primera opción: las enseñanzas acerca de la mujer como segunda en el orden de la naturaleza y primera en el pecado son el verdadero mensaje de la Biblia y de la tradición cristiana. Es más, son la verdadera voluntad de Dios. El Dios creador del universo impone este papel a las mujeres por el orden de la creación.

Hay dos respuestas posibles a esta posición. La primera es que la mujer debe rendirse ante esta espiritualidad de sumisión para ser aceptable tanto frente a Dios como ante los hombres. Si ella se resiste, simplemente demuestra, una vez más, la fuerte tendencia de la mujer hacia el pecado de insubordinación.

La segunda respuesta es que este Dios creador del universo, del cual testifica la Biblia, es un demonio y no una divinidad buena. Es necesario rechazar a este Dios demonio y a su orden de la creación, y buscar a una divinidad desconocida, lejana de este mundo. Este es el punto de vista del gnosticismo. En ocasiones, Mary Daly parece haber adoptado esta opción, aunque piensa que el patriarcalismo es una construcción social del hombre que no refleja la naturaleza verdadera. Pero, para Daly, el patriarcalismo como una mala construcción de la sociedad ha gobernado toda la historia conocida. Para encontrar una espiritualidad saludable para las mujeres, es necesario salir afuera de toda cultura conocida, porque todas las culturas conocidas han sido hechas y recordadas por hombres en contra del bienestar de las mujeres.

Segunda opción: las enseñanzas patriarcales son el mensaje esencial de la Biblia y de la tradición cristiana, pero no de la divinidad verdadera conocida en otras culturas. Hay otras religiones o espiritualidades, fuera del cristianismo, más saludables para las mujeres. Para algunas teólogas, como Carol Christ, esta espiritualidad es la de la Madre Diosa de la naturaleza, conocida en todas las culturas

indígenas antes del patriarcalismo. Para otras, la espiritualidad de algunas religiones asiáticas, como el budismo, el shamanismo o el taoismo, brindan otras opciones. Para otras hay alternativas en espiritualidades modernas, tales como el humanismo o la psicología de Jung. Daphne Hampson ha escogido la opción de una espiritualidad humanística.

Tercera opción: el patriarcalismo es la tradición dominante de la Biblia y de la tradición cristiana, pero no es el verdadero mensaje de la Biblia, no es la verdadera revelación de la voluntad de Dios. Hay otro mensaje en la Biblia que ha sido continuamente redescubierto en la historia de la iglesia: es el de los y las profetas y el de Jesús, el máximo profeta. El mensaje de los y las profetas y de Jesús da testimonio de un Dios que opta por los pobres, por los oprimidos, incluyendo a las mujeres.

Este mensaje ha sido oscurecido continuamente y el verdadero Evangelio ha sido olvidado, tanto en la historia de Israel como en la historia de la iglesia, no por voluntad de Dios y su Espíritu Santo, sino por el pecado del hombre. Pero la Biblia, leída con los ojos de los oprimidos, revela este mensaje alternativo de los profetas y de Jesús. El mensaje verdadero de la Biblia como buenas nuevas para los pobres ha sido redescubierto continuamente por los movimientos proféticos en la iglesia, y es en estos momentos que la iglesia despierta a su verdadera misión.

Cuarta opción: el patriarcalismo no es el verdadero mensaje de la Biblia. Es simplemente una interpretación falsa hecha por algunos hombres posterior al tiempo bíblico. Pero si leemos la Biblia con una exégesis correcta podemos descubrir que en todas sus partes enseña la igualdad de mujeres y varones. Esta opción es la de las feministas evangélicas, pero en mi opinión no es honesta. Es una adaptación del concepto falso de la infalibilidad de la Biblia. Mi opción es esencialmente la tercera.

Pero es necesario reconocer la grave problemática que resulta de esta posición exegética. Si el evangelio verdadero es la tradición minoritaria del cristianismo, entonces la iglesia no tiene ninguna garantía de protección contra el pecado colectivo. Al contrario, la tradición dominante de la iglesia ha ido en contra de Dios, en contra de Cristo. Continuamente las jefaturas de las iglesias han optado, y optan hoy, no por los oprimidos sino por los ricos y los poderosos. Por ejemplo, el Cardenal Obando y Bravo de Nicaragua está edificando su catedral de seis millones de dólares, donados por el dueño de Domino's Pizza, y al mismo tiempo reprime todas las comunidades de base de Nicaragua que trabajan con los pobres.

La opción preferencial por los ricos es esencialmente la opción de unirse a ellos, de hacer de la iglesia un instrumento de poder y privilegio para sí mismos, y no un instrumento de Dios para testificar contra la injusticia del mundo. En el fondo de esta opción está la demanda de los hombres por el dominio sobre las mujeres; es decir, la iglesia mantiene y restituye la construcción social de la masculinidad por medio de la negación de la mujer como representativa del cuerpo, de la sexualidad y de la vulnerabilidad.

La teología de la liberación, más aun una teología feminista de la liberación, no puede evitar un reconocimiento profundo, tanto de la idolatría del mundo como de la apostacía de la iglesia. Esta realidad de apostacía de la iglesia dominante y de confrontarse, no para salir de la iglesia en forma sectaria o para autosatisfacción, pero sí para entender plenamente el escándalo de la perfidia humana en el corazón verdadero de sus pretextos de hablar por Dios. Solamente frente a este escándalo podemos entender la gracia asombrosa de las buenas nuevas de Cristo, que continuamente rompe la dura cáscara de esta apostacía para ofrecernos la posibilidad de una comunidad alternativa.

Pero este redescubrimiento de las buenas nuevas no es simplemente una repetición de enseñanzas ya conocidas de la Biblia, sino un nuevo desarrollo, una nueva contextualización de la experiencia

y de la visión de salvación. La Biblia recuerda las experiencias y las visiones de tiempos pasados, pero es necesario conocer esta experiencia de transformación en nuestro contexto. Pues el entendimiento de las buenas nuevas debe ser expresado en nuevas formas. Este nuevo desarrollo es particularmente necesario cuando el contexto es el sistema patriarcal en la experiencia de las mujeres. La historia bíblica practicamente no plantea una visión de salvación dentro del contexto de aplastamiento de la mujer. Entonces, es necesario desarrollar un nuevo entendimiento de las buenas nuevas para realmente incluir a la mujer.

¿Cómo saber si realmente no nos estamos ilusionando un vez más, substituyendo nuestras propias ansias de poder por el Espíritu de Dios? ¿Cuál es la norma sobre la cual juzgamos los espíritus? No tenemos ninguna garantía en contra de los errores, ni en la Biblia ni en la tradición de la iglesia, pero sí tenemos la presencia del espíritu del Cristo viviente que camina continuamente delante de nosotros, llevándonos a nuevas posibilidades. Donde se busca la justicia y el amor para los más oprimidos dentro del sistema de poder vigente, incluyendo el viejo y continuo aplastamiento de la mujer, podremos hallar más claramente la presencia del Espíritu viviente.

vida y pensamiento vol. 14, No. 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

La espiritualidad de la liberación feminista

Rosemary Radford Ruether

La espiritualidad de la liberación feminista surge de la disyuntiva de las mujeres en las iglesias y en las sociedades contemporáneas. En las sociedades patriarcales clásicas las mujeres no tuvieron derechos personales o civiles. Eran como esclavas de sus padres y maridos. Su cuerpo, su sexualidad, el poder de dar a luz y su trabajo pertenecían a su marido. Las mujeres no podían votar, estudiar en una escuela superior, firmar contratos, ni tener empleos profesionales. No eran personas civiles, sino dependientes permanentes bajo el varón, jefe de familia. La espiritualidad prescrita para las mujeres fue la espiritualidad de sumisión a su estado de subyugación.

En las sociedades modernas, liberales o socialistas, aparentemente este estado de subyugación ha sido totalmente cambiado. Las mujeres han logrado derechos civiles en sociedades modernizadas. Pueden votar, ser postulantes para un cargo político, estudiar en las universidades y practicar casi todas las profesiones. Más y más las iglesias han aceptado a las mujeres en el pastorado o en el sacerdocio. Hoy en día existen mujeres doctoras, abogadas, juezas, jefas de estado y, más aún, obispas.

Pero estas sociedades presentan a las mujeres con muchas contradicciones. Actualmente la situación de marginación de la mayoría de las mujeres no ha cambiado mucho. ¿Cómo han reproducido las sociedades modernas esta situación de marginación de las mujeres dentro de un contexto de derechos civiles formales? Es importante entender las limitaciones de las teorías del liberalismo y del socialismo respecto a las mujeres.

El liberalismo surgió a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX bajo la bandera de los derechos humanos, basado en la creencia de igualdad de todos los seres humanos por naturaleza. Para los liberales, la jerarquía de clases no refleja la naturaleza, pero está en contra de la naturaleza original. Entonces es necesario crear nuevas constituciones políticas que garanticen los derechos humanos a todos los cuidadanos.

Pero los liberales no incluyeron a las mujeres en su concepto de ciudadanía. No incluyeron tampoco a los esclavos o indígenas, solamente a hombres blancos dueños de propiedad. Por lo tanto, las constituciones liberales clásicas, como la de los Estados Unidos de América a finales del siglo XVIII, excluyeron de la ciudadanía y de los derechos civiles a las mujeres o a otras personas subordinadas. Solamente a través de una larga lucha de ciento cuarenta años se reformó esta constitución para conceder ciudadanía a las mujeres.

Las sociedades socialistas surgieron en la primera mitad del siglo XX con una fuerte crítica al liberalismo. Los socialistas dijeron que los derechos humanos de las constituciones liberales eran simplemente los privilegios de la burguesía, de los hombres dueños de propiedad. Sería necesario hacer una revolución para que la posesión de los medios de producción fuera colectivizada en las

manos de los obreros, y así crear sociedades de igualdad. Dicha revolución debería incluir a las mujeres, pero solamente como obreras en la esfera de trabajo asalariado.

Después de varias revoluciones socialistas, como en Rusia en 1917, los partidos comunistas escribieron nuevas leyes en las que las mujeres tuvieron los mismos derechos civiles que los hombres. Pero según la teoría comunista las mujeres podían ejercer sus derechos solamente cuando tuvieran igualdad como obreras asalariadas. Por lo tanto, era necesario crear guarderías para los niños y dar a las mujeres un descanso pagado por maternidad para garantizar la igualdad de mujeres y hombres en los empleos.

Pero los líderes comunistas denunciaron el feminismo. Afirmaban que el feminismo era solamente un movimiento de mujeres de la burguesía que buscaban los mismos privilegios de los hombres de su propia clase. El feminismo no es necesario para las mujeres obreras. Ninguna crítica de género, de relaciones entre mujeres y varones, es necesaria para emancipar a las mujeres obreras. Sería suficiente establecer igualdad entre varones y mujeres en el ámbito de la producción industrial para emancipar plenamente a las mujeres de la clase trabajadora.

En esta historia podemos ver que ni el liberalismo ni el socialismo reconocían la opresión de género de la mujer, una opresión basada en las relaciones personales y sociales entre mujeres y varones. Ambas teorías se basaron unicamente en un concepto del hombre como cuidadano u obrero. Se brindó igualdad a las mujeres siempre que se volvieran semejantes a los hombres como ciudadanas u obreras, pero no se tomaron en cuenta la identidad y las tareas de las mujeres en la esfera privada. Consideraron que no era necesario cambiar la actitud del hombre hacia la mujer en sus relaciones personales. Es la mujer la que debía cambiar para ser como el hombre en la esfera pública de la política o del trabajo, pero los hombres no tenían que cambiar sus relaciones con las mujeres en cuanto a la sexualidad y en la familia.

Podemos ver hoy los resultados de estas limitaciones en las diferentes sociedades mundiales. Existen algunas diferencias en las sociedades socio-demócratas, como los países escandinavos, pero básicamente en los países liberales y socialistas el estado de subyugación de la mujer continúa más o menos sin cambios, por dos razones entrelazadas. Las mujeres hacen casi todo el trabajo doméstico. Por lo tanto, continúan siendo vistas por los hombres como sus sirvientas en el ámbito de la familia. Además, en la cultura dominante aún se percibe a las mujeres como objetos sexuales para ser usados por los hombres.

Al mismo tiempo, el trabajo asalariado de las mujeres se ha localizado primeramente en las tareas típicamente femeninas y con un sueldo mínimo. De esa manera, las relaciones de dominación-subordinación entre varones y mujeres se reproducen tanto en la esfera pública de la política y del trabajo pagado como en la familia y en la sexualidad.

Estas contradicciones recrudecen en el contexto de pobreza de las mujeres de la clase popular. Estas mujeres, muchas veces no tienen acceso a los anticonceptivos ni protección de la violencia doméstica y/o en las calles. Sus posibilidades de trabajo son limitadas y mal pagadas. Su marido, o el padre de sus niños, muchas veces está desempleado o subempleado. Frecuentemente estas mujeres son abandonadas para llevar solas la carga de la familia. Estas condiciones son la raiz de la así llamada "feminización de la pobreza".

Las políticas del neoliberalismo agudizan también estos problemas para las mujeres en los países del llamado Tercer Mundo. Los agentes del Banco Mundial requieren que estos países recorten muchos de los servicios sociales, tales como la salud, la educación, las guarderías infantiles y las

comidas subvencionadas, para concentrarse en la producción para la exportación que paga los intereses de las deudas nacionales. Estas políticas neoliberales golpean muy duramente a las mujeres y a los niños de la clase popular.

Los resultados de dichas políticas son obvios en Nicaragua en este momento, donde el nivel de desempleo ha alcanzado el 70 % y un 60% de las familias son encabezadas por madres solteras. Estas mujeres trabajan principalmente en la economía informal, planchando ropa, vendiendo comidas en las calles, etc. Hay también muchos niños ambulantes que venden en las calles. La prostitución ha crecido rápidamente y también la tasa de violación. El maltrato a las mujeres, un gran problema en las familias nicaragüeses, continúa. Pero los servicios de salud, de educación gratuita, de guarderías infantiles, han sido afectados por la reducción de fondos públicos.

Hay problemas semejantes en los países de Europa del Este, después de un tiempo muy largo de socialismo. Allí también los servicios sociales están desapareciendo y muchas familias están experimentando una pobreza desacostumbrada al no poder pagar la vivienda, la comida, los artículos de consumo y los servicios sociales de la nueva economía. Las mujeres sufren en forma especial esta situación. Ya no hay guarderías y otros servicios públicos para las familias. Más aún, no hay garantía de empleos para las mujeres. Por ende, hay muchas mujeres desempleadas, inclusive las mujeres con un alto nivel de educación formal.

Las mujeres de los países anterioramente socialistas hoy se encuentran con una contradicción doble. Por un lado, ninguna cultura feminista de crítica de género se ha desarrollado en estos países durante el siglo XX porque durante sesenta años los partidos comunistas han dicho que el feminismo es burgués, contra-revolucionario e innecesario en un país socialista. Por otro lado, los líderes de los nuevos gobiernos y de las sociedades rechazan hoy el concepto de los derechos de la mujer por considerarlo una idea comunista.

Las iglesias cristianas renacidas, después de muchos años de gobiernos oficialmente ateos, refuerzan este resurgimiento del patriarcalismo. Para los líderes de las iglesias, el patriarcalismo es la voluntad de Dios y el feminismo es anti-cristiano. Los pastores y sacerdotes quieren abolir muchos derechos que las mujeres disfrutaban bajo los gobiernos socialistas. Por ejemplo, en Polonia la cultura familiar católica no permite anticonceptivos, pero las mujeres de Polonia se han sometido a abortos en los hospitales estatales. Ahora la jerarquía católica está trabajando fuertemente para prohibir el aborto legalizado. Para las mujeres de Europa del Este, entonces, es necesario empezar a desarrollar una crítica de género que practicamente no existe en sus países. Deben crearla en un contexto fuertemente hostil al feminismo.

El viaje hacia una conciencia feminista es diferente en los diferentes contextos. Es diferente en los Estados Unidos que en Rusia hoy; es diferente en Costa Rica que en Nicaragua; diferente hoy en Nicaragua que en los años ochenta. Es diferente en el Japón o en la India de Inglaterra. Cada mujer experimenta el machismo en un contexto distinto, moldeado por las características particulares de su familia, del lugar que ocupa en aquella, de su clase social, de su raza o etnia, de su religión y cultura, del momento socio-histórico de su país.

A pesar de estas importantes diferencias, hay muchas semejanzas entre los viajes hacia una conciencia feminista. He escuchado las historias de las luchas por los derechos de la mujer y también de los análisis de género hechos por mujeres de varios grupos en los Estados Unidos y por mujeres de clase popular en Costa Rica y en Nicaragua, por mujeres musulmanas de Egipto y de Palestina y por mujeres cristianas de las Filipinas y de India. En todas estas luchas y reflexiones encuentro algo muy familiar, algo muy semejante a mi propia experiencia.

En la siguiente sección de esta ponencia quiero trazar las etapas de un viaje hacia una conciencia feminista. Este análisis refleja una síntesis de las experiencias de mujeres cristianas blancas de clase media, protestantes y católicas, en los Estados Unidos. Pero pienso que esta historia no sería totalmente diferente aquí, en Costa Rica. Por ejemplo, cuando leo el análisis de género y la descripción del proceso de emancipación del sexismo y la reconstrucción de una nueva identidad feminista en el libro *Tire el silencia afuera: sistematización de la experiencia de un grupo de apoyo mutuo*, escrito por el Colectivo de Mujeres Pancha Carrasco sobre su experiencia trabajando con mujeres de clase popular en Costa Rica, hallo que la descripción de su proceso es muy semejante a la mía.

La primera etapa de concientización para las mujeres en un viaje de emancipación del machismo puede llamarse "sacudiéndose de las cadenas". Una mujer en esta sociedad recibe varios mensajes contradictorios de su padre y de su madre, de sus hermanas y hermanos, de amigas y amigos, del pastor o sacerdote de su iglesia, de sus maestras y maestros de la escuela y de los medios de comunicación (televisión, libros y revistas). Una serie de mensajes se dirigen a la niña o a la jovencita, diciéndole que debe ser agradable, bonita, callada y obediente. Varios territorios de actividad son demarcados como no apropiados para una mujer. Ella no debe hablar en voz alta, jugar el fútbol, subir árboles, pescar, aprender a reparar automóviles, etc. En la escuela aprende que a los jóvenes varones no les gusta una jovencita demasiado inteligente y eficaz. Aprende a reprimir su propia autonomía y espíritu, y empieza a convertirse en una criatura auxiliar de los hombres. Se puede decir que ella aprende cómo caminar de rodillas para hacer que los hombres parezcan tener tres metros de altura. Ella aprende a reflejar en el espejo una imagen atractiva para los hombres. Sus ojos no son para ver, su boca no es para hablar, sus piernas no son para correr; todas las partes de su cuerpo deben ser convertidas en objetos de admiración, para ser vistos y acariciados por los hombres.

Al mismo tiempo, la mujer no debe mostrarse demasiado sexual. Debe ser inocente de su propia sexualidad y preservar su virginidad para su futuro marido. Su destino es ganarse un hombre bueno, casarse y convertirse en madre de los hijos de su marido.

Por el otro lado, la jovencita recibe otros mensajes acerca de su propia dignidad, inteligencia y talentos. Quizás su padre dijo una vez que ella es tan inteligente como un varón. Quizás un maestro animó su habilidad matemática o una tía con un título profesional le dice que una mujer hoy no debe conformarse con ser simplemente una esposa y madre, sino que puede ser cualquier cosa que quiera.

Estas contradiciones se agudizan a través del desarrollo de una mujer. En algunos momentos probablemente tendrá experiencias espantosas: quizás un abuelo le toca sus genitales cuando ella está sentada sobre sus rodillas, o su padre la golpea por haber objetado sus opiniones. Quizás su hermano le dice que las niñas son estúpidas, a pesar de que las notas de su hermana son mejores que las suyas.

La jovencita empieza a resistir estos asaltos contra su integridad. Quizás le cuente a su madre lo que le hizo el abuelo, pero su madre se enoja mucho y le grita que su abuelo nunca podría hacer eso y que ella es una niñita muy sucia. Quizás ella le dice a su padre que sus opiniones no son correctas, pero él la vuelve a golpear. Quizás le señala a su hermano que sus notas son mejores que las de él, pero él responde que ella es muy fea y nunca va a encontrar un marido.

De esta manera, la jovencita aprende a dudar de sus propias experiencias, sus propios pensamientos y sentimientos. Aprende a internalizar la culpa y la vergüenza que siente por su resistencia a los asaltos a su dignidad. Aprende a convertirse en víctima de las agresiones de otros y al mismo tiempo se siente culpable por estas agresiones. Vuelve a ser Eva, la mujer culpable de todos los defectos del hombre. Pero, al mismo tiempo, quizás no acepta esta lección de su culpabilidad, no acepta completamente que ella es sucia, fea y estúpida. Continúa resistiendo silenciosamente, continúa teniendo sus propios pensamientos. Busca oportunidades en la escuela, en los desportes, en la compañía de su tía profesional, para tener experiencias positivas. Empieza a sentir confianza en sus propias capacidades y a rechazar los mensajes de vergüenza y de culpa.

Quizás en este momento nuestra joven mujer encuentra un libro feminista o escucha una conferencia sobre feminismo. Empieza a darle nuevos nombres a sus experiencias. Reconoce los asaltos hacia su persona como malos; su abuelo, su padre y su hermano no tenían derecho a agredirla. Empieza a echar afuera su sentimientos de culpabilidad que la hacen sentirse culpable por esos asaltos. En este momento muchas experiencias que había reprimido regresan a su conciencia. Siente una intensa rabia recordando estas experiencias.

Pero en este momento ella experimenta un nuevo miedo. Si se permite recordar esas experiencias y si siente tal rabia, su padre, su madre y su hermano van a estar muy enojados; ellos van a rechazarla y no la amarán más. Probablemente, como su hermano le dijo, ella nunca va a encontrar un hombre que la quiera. Se pregunta si verdaderamente ella es fea, sucia, estúpida y mala. Su viaje hacia una conciencia feminista puede terminar en este momento de miedo y de dudas.

Pero ojalá que ella encuentre en este momento un grupo feminista. Imaginemos que este grupo se reúne cada martes a las siete en un centro de capacitación de mujeres para un intercambio de experiencias. Ella decide asistir al grupo. Allí puede hablar con otras personas sobre sus experiencias de la niñez. Les cuenta cómo fue tocada por su abuelo, pero ahora recibe una respuesta diferente que la de su madre. Escuchando las historias de sus nuevas amigas, descubre que sus experiencias no son raras o únicas; las demás han experimentado algo semejante.

Nuestra jovencita empieza a desarrollar un análisis del sexismo. Lee varios libros y asiste a clases sobre el sexismo como sistema social, económico, político y cultural. Empieza a encajar sus experiencias personales en este sistema. Entiende ahora que este sistema tiene un nombre, patriarcalismo, y que tiene una historia. Quizás no existió desde todos los tiempos. Se inventó en un momento particular en las culturas clásicas. Además, el patriarcalismo no se ha mantenido sin cambios. Ha sufrido varias reformas a través de la historia. También tiene varias expresiones y se experimenta en forma diferente según las diversas culturas y clases sociales.

Eventualmente, nuestra mujer decide estudiar psicoterapia feminista como su campo de estudio particular. A su padre no le gusta esta decisión y dice que no va a financiar este tipo de estudio; pero no importa, porque ahora tiene un empleo en el centro de capacitación de mujeres aconsejando a mujeres maltratadas. Ella puede pagar sus propios gastos. Además, ahora tiene muchas buenas amigas y, más aún, un amigo que piensa que ella es interesante.

Poco a poco nuestra mujer feminista puede perder algo de su rabia contra su abuelo, su padre, su madre y su hermano. Desarrolla una cierta perspectiva. Ahora puede ver a su padre, a su madre, a su hermano y, tal vez, a su abuelo como instrumentos utilizados por el sistema sin estar totalmente conscientes de ello. Puede perdonarlos un poco, más aún, compadecerlos.

Pero, ella cree que es muy necesario cambiar este sistema. Las mujeres deben dejar de ser víctimas; los hombres deben cesar de ser intrumentos de victimización. Las relaciones de poder entre varones

y mujeres deben ser cambiadas. Se necesita una nueva cultura, una nueva educación, una nueva economía, una nueva relación entre las clases sociales, entre los países del mundo, entre los seres humanos y con la naturaleza. Su visión de una nueva sociedad se ensancha continuamente. Pero, al mismo tiempo, nuestra mujer empieza a involucrarse en algunos proyectos concretos. En este momento está trabajando con una campaña para la criminalización de la violencia doméstica. Su grupo busca fondos del gobierno para casas-refugio para mujeres maltratadas. Ella está escribiendo la sección de análisis psicológico de la petición al gobierno junto con algunas mujeres abogadas.

En esta historia hipotética he trazado un proceso de transformación de conciencia y de modo de vida que, en términos teológicos, podría llamarse "conversión" o metanoia. Nuestra mujer ha cambiado de un estado de victimización, de ser una criatura de baja autoestima que había internalizado una conciencia falsa, a una nueva conciencia, a un nuevo entendimiento del mundo y de sí misma. Más aún, se ha transformado de un estado de pasividad ante estas fuerzas negativas a una persona activa, luchando por su propia vida y también por la vida de otras mujeres. En términos teológicos, ella se ha movido desde la conversión hacia el ministerio.

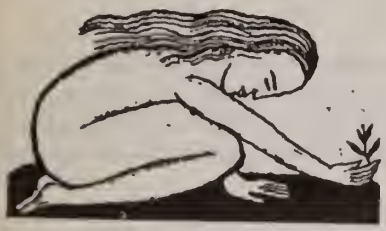
Pero quizás algunas personas opinarán que este proceso es puramente secular. ¿Cómo podemos usar términos teológicos para definirlo? Quiero contestar que la conversión no es un proceso distinto al de volverse una persona auténtica, una persona que puede ser compasiva, cariñosa, capaz de perdonar; una persona con intregridad, con buen entendimiento de sí misma, seria y alegre, capáz de celebrar la vida hoy y también capaz de luchar continumente por la justicia en el futuro. La conversión es este mismo proceso interpretado al nivel teológico o a la luz de la fe.

Imaginémonos que nuestra mujer creció en una familia cristiana, evangélica o católica. Recibió mensajes ambiguos de su pastor o de su sacerdote y de las monjas. Por un lado, los mensajes reforzaron su sentido de culpabilidad la identificaron como pecado de la resistencia a la sumisión a su destino como mujer tradicional. Pero recibió otros mensajes también, de un Jesús que anunció las buenas nuevas a los cautivos, un Jesús que no agradó a los cleros porque les llamó hipócritas, un Jesús que no vino para sufrir y morir, pero que fue asesinado por los poderes de la religión y del Estado, pero que fue reivindicado por Dios.

Durante una parte de su viaje hacia una conciencia feminista nuestra amiga se sentió muy alienada de la iglesia, porque la veía como una expresión del sistema patriarcal. Pero no olvidó al Jesús que anunció las buenas nuevas a los (y las) pobres. Después de unos años de estudiar psicología, ella sintió cierta sequedad, una falta de poder espiritual. Había oído algo sobre un grupo de mujeres y hombres llamado "Mujer-iglesia" y decidió ir a uno de sus encuentros. Allí descubrió que su viaje de concientización y su visión de una nueva humanidad era esencialmente la misma que predicó Jesús: de arrepentimiento y de anuncio del reino de Dios. Empezó a leer la Biblia, un libro que antes no le había interesado mucho, con ojos nuevos. Al mismo tiempo empezó a explorar otras formas de espiritualidad, como la espiritualidad del pueblo indígena de su comunidad. Un día, mientras miraba el amanecer desde el jardín, vio la "Espírita Santa" como una mujer llena de gracia. La "Espírita Santa" le dijo: "Yo soy la que mi hijo te prometió enviar para llevarte a la verdad". Jesús estuvo con ella. Estuvo riendo, y él y ella estuvieron bailando mano a mano.

Nuestra mujer tiene muchas preguntas. Su viaje ha comenzado. Todavía hay mucho que quiere aprender, demasiadas cosas que quiere hacer. Hay muchos contra quienes luchar y muchas cosas buenas para disfrutar. Cada vez que lee un periódico, siente una nueva agonía por la violencia que existe en el mundo. Pero también se siente contenta. Se siente sostenida por la Espírita Santa, el poder de la vida verdadera. Un nuevo futuro será difícil, pero no imposible. Jesús y la "Espírita Santa" ríen y danzan.

vida y pensamiento vol. 14, No. 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano



La espiritualidad de Mujer-iglesia

Rosemary Radford Ruether

En una ponencia anterior describí el proceso de conversión o metanoia en que una mujer, socializada por su familia, la sociedad y la iglesia, del sometimiento a sus roles tradicionales se libera para convertirse en una persona auténtica. La sociedad patriarcal ha hecho una construción social de género que define los papeles de mujeres y varones y las relaciones entre ambos. Las instituciones básicas de la sociedad son usadas para que tanto las mujeres como los varones acepten sus papeles, internalizándolos como su identidad verdadera. De esta manera, tanto las mujeres como los varones reciben una identidad falsa, parcial y torcida que bloquea el desarrollo de una humanidad abierta a nuevos desafíos, capaz de amarse a sí misma como ama a los otros. Las identidades tradicionales de género de masculinidad y femineidad crean las personalidades fijas, cerradas, temerosas de cualquier desafío que amenace a su caparazón. A los varones se les enseña a defender su identidad masculina por medio de expresiones de rabia y de violencia, mientras que a las mujeres se les enseña a expresar su femineidad por medio de la abnegación, viviendo a través de su marido y sus hijos.

La espiritualidad patriarcal refuerza estos patrones de género para las mujeres y los varones. Tradicionalmente se había definido como un proceso de transformación en que la persona reconoce su naturaleza pecaminosa y rebelde. Las buenas nuevas nos dicen que Dios nos ha aceptado a pesar de nuestros pecados. La gracia de esta aceptación por Dios capacita al pecador a rechazar sus tendencias rebeldes y a someterse a la voluntad de Dios.

Para las mujeres, este proceso de conversión reduplica el proceso de volverse femenina, reprimiendo sus sentimientos rebeldes y aceptando la voluntad de los hombres dominantes sobre su vida. Para los varones, la relación entre el proceso tradicional de conversión y su identidad masculina es más compleja. Inicialmente los varones, para volverse hijos de Dios, deben ser también "femeninos", en el sentido de reprimir sus sentimientos rebeldes y someterse a la voluntad del Padre. Pero para los varones esta sumisión a la voluntad del Padre brinda una segunda etapa en que ellos pueden volverse representantes del Padre, reforzando la voluntad del Padre sobre otros.

En el corazón de esta espiritualidad está un concepto conflictivo del poder, el poder de dominación que demanda sumisión del otro. El Dios patriarcal es la última manifestación de este poder de oposición. El es el Dios Padre todopoderoso, frente a nosotros que somos infames y depreciables. Solamente al reconocer nuestra indignidad e impotencia podemos ser aceptados por este Dios.

Un proceso de conversión feminista o liberador significa una ruptura con este modelo de relaciones de poder; una ruptura en la identificación de Dios con el modelo de poder opositorio y en la construción de las relaciones de dominación-sumisión. Esta ruptura crea una nueva relación con sí misma. En lugar de experimentar sus sentimientos rebeldes como pecados para ser reprimidos, se afirman estas resistencias como señales de vida y de salud.

Inicialmente, esta afirmación de los sentimientos rebeldes como buenos y no malos genera mucho miedo, especialmente para las mujeres que han internalizado profundamnrete la espiritualidad patriarcal. Pero una vez que la persona ha dado el salto a una nueva conciencia, paulatinamente se abre un nuevo mundo. Todas las realidades y todas las relaciones son nombradas de otra manera. Dios deja de ser el tirano enojado y se revela a sí mismo como nuestra amiga, nuestro bondadoso ayudante, que sostiene nuestros pasos titubiantes hacia la autonomía y el bienestar.

Reconocemos a las estrechas limitaciones de identidad femenina como impedimentos a nuestra capacidad para desarrollarnos plenamente. Las penas que hemos recibido por romper estas limitacions son reconocidas como violencia hacia nosotras, violaciones de nuestros derechos humanos, y no como castigos justificados. Las normas que hemos recibido, que demandan la culpa y la vergüenza por nuestras resistencias, son cuestionadas.

Pero este proceso de transformación de las normas, esta reconstrucción de nuestro entendimiento de lo bueno y lo malo, de lo saludable y de lo que está en contra de nuestro bienestar verdadero, de lo que es de Dios y de lo que es contra él, crea fuertes sentimientos de temor e incertidumbre. Los seres humanos somos animales sociales. No es posible caminar solo, en contra de todos. No es posible caminar por un proceso de desarrollo alternativo sin una comunidad alternativa, una comunidad de liberación.

Para muchas mujeres, los grupos de concientización feministas han sido esta comunidad liberadora en la que pueden reconstruir su identidad y sus relaciones con los demás. En estos grupos de concientización, las mujeres podemos contar la historia de nuestras experiencias y darnos cuenta que no somos malas ni estamos locas, sino que tenemos razón para hacer preguntas, y que otras mujeres han experimentado lo mismo.

Este proceso de reconstrucción de nuestra identidad engendra sentimientos de rabia, dolor y tristeza, pero también de alegría. Sentimos rabia al recordar cómo hemos sido victimizadas. Nos duele recordar nuestra tolerancia de esta violencia, aún nuestra violencia contra nosotras mismas. También sentimos una tristeza profunda al darnos cuenta de cuánta vida hemos perdido y que nunca podremos recuperarla. Finalmente, debemos perdonar tanto a aquellos que nos han dañado, como a nosotras mismas por haber tolerado los daños.

Pero sentimos también mucha alegría por estar caminando hacia la meta de convertirnos en personas más amplias, más capaces de entender la realidad, de dasarrollar y disfrutar nuestra propia vida. Experimentamos un brote de creatividad, en tanto que la energía bloqueada por la represión es liberada. Se nos abre un nuevo futuro con hermosas posibilidades. Nos sentimos sostenidas por las relaciones de apoyo mutuo que nos liberan para afirmarnos unas a las otras, en vez de negarnos y ponernos limitaciones. El poder de Dios/Diosa verdadera se revela como la base del poder de apoyo mutuo, y no de las relaciones opuestas de dominación y sumisión. Vislumbramos por primera vez una comunidad verdadera.

Con la ayuda de tal comunidad podemos desarrollar un entendimiento más amplio de nuestra situación y actuar para cambiarla. A través del intercambio de experiencias y de los estudios podemos comprender la sociología y la historia del sistema que ha moldeado nuestra vida e imaginar un sistema alternativo. Además, podemos comprometernos a acciones prácticas y estratégicas, tanto para ayudar a otras víctimas como para cambiar algunos aspectos de la sociedad que reproduce estas víctimas.

Teologicamente, esta comunidad de liberación que transforma las relaciones de violencia a relaciones de apoyo mutuo es la iglesia de Jesucristo. Es la comunidad de la nueva humanidad, de

la nueva creación. Es la comunidad comisionada a anunciar las buenas nuevas al mundo y a vivir anticipadamente el reino de Dios. Pero, desgraciadamente, la mayoría de las iglesias institucionalizadas no son la encarnación de esta realidad teológica. Entonces, es muy difícil reconocer la identidad de la iglesia como una comunidad liberadora. Para muchas mujeres la búsqueda de una comunidad liberadora significa su salida de la iglesia tradicional.

No obstante, a pesar de sus deformaciones, la iglesia continúa siendo un lugar donde algunas personas escuchan las buenas nuevas y experimentan el llamado de Cristo. También, de vez en cuando, encontramos elementos de una comunidad liberadora renaciendo en medio de la iglesia y cristianas que vislumbran su identidad y su misión verdadera. Por lo tanto, como cristianas feministas tenemos una relación contradictoria con la iglesia, denunciando sus deformaciones y, a la vez, anunciando su vocación auténtica.

De vez en cuando es posible hallar una iglesia local que es una comunidad de liberación y apoyo mutuo. Pero para la mayoría de las feministas hoy es necesario crear nuevos grupos donde podamos desarrollar y experimentar plenamente una espiritualidad feminista. Como cristianas con una responsabilidad hacia el futuro de la tradición, quisiéramos buscar también modos de relacionamiento con un iglesia local en la que podamos expresar la visión de una comunidad liberadora y ayudar a otras a escucharla.

Estas dos opciones no son necesariamente opuestas. Actualmente, para la mayoría de la feministas cristianas no es posible relacionarnos con un iglesia local o una tradición histórica sin tener, al mismo tiempo, el apoyo de alguna comunidad liberadora. Esta relación doble con la iglesia histórica requiere un nivel muy alto de madurez espiritual para no sentir rabia o depresión. Demasiado contacto con las formas de violencia espiritual en muchas iglesias es peligroso para nuestra salud, física, psicológica y espiritual.

¿Cómo podemos empezar a crear nuevas comunidades espirituales y también buscar modos de testificar de las buenas nuevas dentro de la iglesia histórica? ¿Cómo podemos proponer la teología y la espiritualidad de una comunidad liberadora? ¿Cuál es la teología de la salvación del ser humano dentro de esta comunidad? ¿Cómo podemos imaginar sus formas de culto, de los sacramentos y de su ministerio? ¿Qué debemos hacer para apoyarnos a nosotras mismas? ¿Qué debemos hacer para la sociedad alrededor nuestro?

En mi opinión, la teología más sana del ser humano y de la salvación es la que se basa en la creación como el primer y último regalo que Dios nos da. La espiritualidad patriarcal que hemos recibido de Agustín en la tradición cristiana de occidente está basada en una teología de la caída de la creación. Supone que la creación ha perdido su naturaleza como imagen y manifestación de Dios y se ha vuelto completamente mala, alienada de Dios. La revelación de Dios, la gracia de salvación, es dada a los seres humanos en contra de su naturaleza caída, mala e incapaz de recibirla. La gracia de Dios es impuesta sobre nosotros por su fuerza todopoderosa en contra de nuestras tendencias "naturales", rompiendo y rehaciendo nuestra naturaleza caída.

Esta descripción de la experiencia de la gracia no es totalmente incorrecta, especialmente cuando una persona se ha identificado profundamente con una personalidad cerrada, inflexible y basada en la dominación de sí misma y de otras. Pero esta comprensión de la gracia como un poder fuera de nosotros se vuelve falsa cuando olvidamos que tal personalidad no es nuestra "naturaleza" sino una construcción torcida del pecado. La gracia de Dios rompe la cáscara de esta personalidad falsa para restaurar nuestra naturaleza verdadera como la imagen de Dios, una querida manifestación de la creatividad divina.

La redención no es en contra de la creación, sino que es la restauración de la creación, la realización de su destino verdadero. Cristo no está en contra de la creación, sino que es el fundamento y el principio de la vida verdadera de la creación. Como dice Pablo en la Epístola a los Colosenses (1.15-20):

El (Cristo) *es la imagen de Dios, el primogénito de toda creación. Porque en él fueron creadas todas las cosas... y todas las cosas en él subsisten... y en él habita toda plenitud, y por medio de él reconcilia consigo todas las cosas.*

Tenemos una semejante cosmológica cristológica en el Evangelio de Juan (1.1-5):

En el principio era el Verbo y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. Este era en el principio con Dios. Todas las cosas por él fueron hechas y sin él nada de lo que ha sido hecho fue hecho. En él estaba la vida y la vida era la luz de los seres humanos.

Este poder de la vida viene al mundo y resplandece en las tinieblas para restaurar la creación a su fundamento verdadero en Dios. El mundo no es la creación; las tinieblas no son la verdad, sino que la vida y la luz de Dios son el fundamento y la verdad de la creación, de la naturaleza y el futuro del ser humano.

La gracia de Dios no cae sobre nosotros con el poder del tirano, forzándonos a someternos en contra de nuestra naturaleza, sino que nos conduce a reencontrarnos con nosotros mismos, a cambiar nuestra mente, a redescubrir la plenitud de nuestra naturaleza verdadera, enterrada bajo una identidad falsa. Debemos entender la gracia de Dios, no como un poder de dominación que nos amenaza, sino como el poder del sol que suavemente nos hace abrir como a las flores la luz y el calor de la primavera.

Una teología basada en la creación cambia también nuestra comprensión de los sacramentos y del ministerio. En la teología de la Caída se supone que nuestra naturaleza como seres humanos no tiene ningún acceso natural a Dios. Se encuentra totalmente alienada de Dios y, por ende, no podemos experimentar su presencia en nuestras experiencias naturales. La gracia de Dios viene sobre nosotros desde afuera de nuestra experiencia y de nuestra naturaleza.

Según la teología tradicional, esta gracia de salvación ha sido ganada por nosotros a través de la cruz de Cristo, pero el poder de esta gracia no está en nuestras manos, sino que Cristo ha delegado este poder a una jerarquía sacerdotal. Este sacerdocio ahora posee la gracia de Cristo como su poder institucional. El canaliza esta gracia hacia nosotros si nos sometemos a su poder; pero si no nos sometemos, nos desconoce y nos deja en las tinieblas, esperando nuestra última condena. De este modo, la gracia de Cristo se vuelve en un poder tirano que puede determinar la vida o la muerte de sus sujetos.

La teología de la creación propone un concepto de la gracia de Dios restaurada en Cristo. El ministerio no puede ejercer un poder tirano sobre la comunidad, sino que surge dentro de la comunidad y es válido solamente en servicio a la vida auténtica de apoyo mutuo de la comunidad. La gracia de Dios no está afuera de la comunidad y de las capacidades humanas, sino que es el fundamento de nuestra vida y de nuestras verdaderas capacidades. La comunidad está llamada a vivir en relaciones de apoyo mutuo, en las que cada persona, al mismo tiempo, crece y ayuda a los otros a realizar plenamente su humanidad. Los ministros son miembros de la comunidad que tienen varias capacidades especiales para animar y guiar a la comunidad en este proceso.

Es en el contexto de esta teología del ministerio como apoyo mutuo dentro de la comunidad que debemos interpretar los sacramentos. El bautismo es el sacramento de la entrada en la vida de la nueva humanidad en Cristo, de la entrada en la iglesia como cuerpo de Cristo. En la teología de la creación

restaurada, esta nueva vida en Cristo no está en contra de la vida que Dios nos da en la creación, sino que es la misma vida restaurada en su verdadero fundamento y abierta a desarrollar su plenitud. Los pecados de los que somos salvados no son los de nuestra propia naturaleza, sino los de las falsas identidades construidas por sistemas de dominación, como el patriarcalismo, el racismo, el capitalismo y el militarismo.

En mi libro sobre la teología y las prácticas de Mujer-Iglesia o de comunidades de liberación feminista, sugiero un rito de bautismo que expresa este entendimiento del bautismo como liberación de los poderes y principados del patrialcalismo y la afirmación de una nueva identidad liberada. Normalmente, este rito no ocurriría en la infancia, sino en el momento decisivo en el que una persona quiere expresar su rechazo de estos poderes de dominación sobre su propia vida. Cada miembro de la comunidad vive dentro de la señal de este proceso de liberación, pero el bautismo es celebrado como un rito particular en estos momentos.

Cuando una persona señala que quiere expresar su proceso de liberación por medio de este rito, un grupo de amigas y amigos es escogido para ayudarla. Esta persona entra en un proceso profundo de relfexionar sobre las cadenas que quiere romper y la nueva vida que anhela. Desarrolla una declaración de fe que expresa su proceso de liberación y sus peticiones de ayuda a la comunidad en este proceso. En el día de su bautismo, la comunidad se reúne alrededor de la mujer y le pregunta cómo quiere expresar su nueva identidad. Ella puede escoger un nuevo nombre o alguna otra señal que represente sus anhelos. Después lee su declaración de fe y sus peticiones a la comunidad y recibe sus promesas de ayuda.

Luego, todas recitan una letanía del exorcismo o de la liberación de los poderes y principados de la opresión. La candidata tiene una vela encendida en su mano. Suena una campana a la conclusión de cada declaración de la letanía:

- poderes de corrupción de nuestra humanidad que han hecho de los varones herramientas de dominación y mujeres víctimas de opresión, ¡fuera!

- poderes de militarismo, que desgastan nuestros recursos en armas de destrucción, negando comida, educación y servicios de salud para los pobres, ¡fuera!

- poderes de maltrato doméstico, que asaltan a las mujeres, los niños y los ancianos, haciendo de sus casas cárceles donde ellos son rehenes aterrorizados, ¡fuera!

- poderes de violencia en la sociedad que nos encierran a todas nosotras en nuestras casas, rehenes de miedo, ¡fuera!

- poderes de racismo, que valoran sólo a las personas que se les parecen y desprecian a aquellas que son diferentes, ¡fuera!

- poderes de riqueza explotadora, que dan poder y lujo a una minoría, mientras que la mayoría vive en la pobreza y la opresión, ¡fuera!

Después de esta letanía, se pone un pedacito de sal sobre la lengua de la candidata, con las palabras: "que vean sus ojos siempre la verdad y que hablen sus labios siempre la verdad". Luego ella baja desnuda al agua, y es bautizada en los tres nombres de Dios: La Fuente de Vida, el Espíritu de la Nueva Vida, y Jesús, nuestro liberador. Sube del agua y es vestida con ropa blanca y una estola colorada, ungida con la crisma de la alegría y alimentada de un cáliz de leche y miel. La comunidad celebra una eucaristía conjunta y después una fiesta.

Este rito de bautismo es uno de muchos otros que se encuentran en mi libro, Mujer-iglesia. Menciono este rito en detalle porque demuestra claramente la perspectiva teológica y también la profunda riqueza de los símbolos cristianos tradicionales cuando estos son usados en el contexto de una comunidad de liberación.

El libro describe cuatro tipos de ritos.

1. Ritos para edificar comunidad. Por ejemplo: un pacto para establecer una comunidad, un bautismo, ritos de reconciliación, ritos de Palabra y sacramento, y ritos que se refieren a la estructura de la comunidad.

2. Ritos para curar. Por ejemplo: la angustia mental o física, la violencia, el incesto, el maltrato doméstico, la violación, el robo del hogar o pertenencias, de un aborto, de un divorcio o de una ruptura en otras relaciones y de la homofobia.

3. Ritos para celebrar un cambio en el rumbo de la vida. Por ejemplo: un nacimiento y un nombramiento de un niño o una niña, un cumpleaños, la pubertad, la salida de la casa familiar de un o una joven, pactos para diferentes tipos de parejas, un traslado de una casa a otra, la menopausia, la entrada al estado de sabiduría de una anciana, el proceso de muerte, un funeral.

4. La cuarta sección tiene ritos para las estaciones del año. Este incluye tres tipos de rito: ritos del año natural, como los solsticios de verano e invierno, del tiempo de la siembra y de la cosecha; ritos de las fiestas del año cristiano, como la Navidad y la Pascua, y ritos para recordar ocasiones de injusticia. En este tercer tipo de rito hay uno para cada estación del año: en otoño recordamos la masacre de las brujas en la historia cristiana, el 6 de diciembre recordamos a los mártires por la justicia en América Latina, particularmente en El Salvador; el 6 de abril recordamos la masacre de los seis millones de judíos durante el tiempo del nazismo en Europa, y el 6 de agosto recordamos la masacre de los japoneses en Hisoshima y Nagasaki provocada por las primeras bombas atómicas.

Estos ritos no son una colección fija. Dentro de la perspectiva de Mujer-iglesia, cada comunidad debe ser creadora de los ritos apropiados para su proceso de vida. Estas simplemente son algunas sugerencias para grupos. Me gusta recibir cartas de comunidades de diferentes partes del mundo donde han usado uno de estos ritos, dándoles nuevas formas según el contexto. Muchas veces me envían una copia de su rito para mi información.

Los ritos de Mujer-iglesia están centrados en el proceso de curación, mas bien que el arrepentimiento. Este enfoque sobre la curación no significa que no hay un lugar para el arrepentimiento. Pero el arrepentimiento significa un reconocimiento de la culpa, en el que una persona pide perdón por sus pecados de violencia y opresión hacia otros. Este proceso es muy apropiado para los que están en posiciones de poder.

Por ejemplo, el famoso himno *La gracia asombrosa*, expresa este tipo de arrepentimiento porque fue escrito por un capitán de un barco que trajo esclavos de Africa a América. Después de su conversión rechazó esta vil vida y se comprometió a abolir la esclavitud. Sus palabras de asombro ante la gracia de Cristo que venía aún para "un desgraciado como yo" eran muy apropiadas para este contexto. Pero estas palabras tienen un sentido diferente en las bocas de los pobres o las mujeres víctimas del poder del patriarcalismo.

Evidentemente, las personas que no tienen mucho poder y que son víctimas, también pueden agredir a otros. Es necesario reconocer nuestra culpa en estos casos. Pero enfocar exclusivamente el arrepentimiento distorciona nuestro entendimiento de la conversión, reforzando el aplastamiento de las víctimas con una carga de culpa. Es necesario, especialmente en comunidades donde hay muchas personas victimizadas, enfatizar la conversión como un proceso de curación.

Una comunidad cristiana de liberación debe desarrollar dos aspectos en su trabajo, que podríamos llamar "el viaje hacia adentro y el viaje hacia afuera". El viaje hacia adentro es el proceso de desarrollar la vida espiritual de cada persona en la comunidad, de curar sus heridas y de madurar su comprensión de sí misma y sus relaciones con los otros. La oración, el culto - con expresiones artísticas y musicales - los estudios y las reflexiones en comunidad son algunos elementos de este viaje hacia adentro.

El viaje hacia afuera consiste en el servicio de la comunidad hacia las personas que están afuera de ella. Es importante que las comunidades cristianas escojan campos de servicio que tengan dimensiones tanto prácticas como proféticas. Como prácticas entiendo las necesidades reales y urgentes de su contexto; una comunidad debe escoger proyectos concretos que puedan llevar a cabo. Quizás pueden dedicarse al problema de maltrato de mujeres o a la adicción a las drogas entre los jóvenes, o a aquellas personas que carecen de vivienda en su barrio.

Todos los grupos hoy necesitan desarrollar una conciencia ecológica. Una comunidad puede estudiar este porblema y examinar su vida personal en sus hogares y en las intituciones a las que pertenecen, como la iglesia, la escuela o su lugar de trabajo. Algún problema específico de la ecología de su barrio y su país podría ser un campo de servicio también. Los proyectos de servicio deben ser escogidos por su aspecto profético, su capacidad de revelar las repercusiones más amplias del problema y con el objetivo de ayudar a organizar a otros en el barrio.

Este modelo de comunidad cristiana podría parecer utópico o imposible de realizar en la iglesia actual. Pero es importante que los cristianos sepan que una comunidad liberadora es nuestra herencia y vocación y que las iglesias institucionales permanecen en un estado de apostacía mientras obstaculicen o repriman tal visión. A veces será necesario desarrollar nuevos grupos de base para experimentar el desarrollo de este modelo de comunidad. Al mismo tiempo, es importante continuar en comunicación con las iglesias históricas y llamarlas a su misión verdadera. Conocer y decir la verdad y celebrar con alegría nuestra liberación y nuestra esperanza es una parte integral de la vida cristiana; no debemos aceptar menos.

vida y pensamiento vol. 14, No. 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Nicodemo y la samaritana

*Janet W. May**

¿Cuántas veces hemos escuchado o leído meditaciones sobre la samaritana? Es el relato favorito tanto de conservadores como de liberales, de hombres como de mujeres. Por supuesto, de tantas opciones teológicas hay distintas maneras de interpretar el texto. Los conservadores critican a la samaritana. Interpretan sus preguntas como una resistencia a Jesús, como un rechazo. Dan muy poca importancia al impacto del encuentro con Jesús en su vida. A las mujeres les gusta este pasaje porque encuentran un ejemplo de que Jesús no rehusó enseñar teología a las mujeres, sino que les dio un trato igual que a los hombres.

Pero el relato va mucho más allá de ambas posiciones. Se presta a una multiplicidad de interpretaciones. Personalmente, prefiero contrastar a la samaritana (Jn 4.1-42) con Nicodemo (Jn 3.21). Creo que es un contraste apto, en el cual las diferencias tienen mucha importancia. Además creo que el autor del libro intencionalmente creó estos contrastes. Veamos.

Nicodemo, de aquí empiezan los contrastes. El tiene nombre, la samaritana, no. Además él es hombre, con todo el poder y el prestigio que su género le confiere. Ella es una mujer, una nada sin importancia. Nicodemo es judío, lo que le brinda la confianza de la pureza cultural y religiosa. Ella es samaritana, una raza mestiza de religión sincretista. El es puro, líder de la comunidad, poderoso ella, por tener tantos hombres en su vida, es repudiada, y tiene menos poder aún que mujer "respetable". En lo más profundo de sus identidades, son personas totalmente distintas.

Su manera de comportarse es tan distina como sus identidades. Nicodemo busca a Jesús en secreto bajo la cobertura de la oscuridad de la medianoche. La samaritana no busca a Jesús, sino que Jesús la busca a ella, a mediodía, con el sol en su punto más alto. El juicio de la diferencia se encuentra en el relato del encuentro con Nicodemo:

> *Porque todo aquel que hace lo malo, aborrece la luz y no viene a la luz, para que sus obras no sean reprendidas. Más el que practica la verdad viene a la luz, para que sea manifiesto que sus obras son hechas en Dios* (Jn 3.20-21).

El "puro", presentándose en la noche, desea evitar el juicio de la gente respetable, de la gente chismosa, del "qué dirán" aquellos que repudian a Jesús. Obrando en secreto se enjuicia a sí mismo como uno de ellos. La mujer, probablemente también evitando el "qué dirán" las mujeres respetables que recogen su agua en las horas frescas de la mañana y la tarde, actúa a plena luz del día, y es reivindicada por Jesús, a pesar de su mala fama.

---

* Janet May es profesora deTeología y Pastoral en el SBL.

La luz juega otro papel simbólico en este relato, porque la luz en su plenitud también es identificada con Jesús, la luz de la verdad.

Nicodemo es un hombre respetable, con todos los beneficios que la sociedad patriarcal otorga a su género. La samaritana, por asociarse con "seis hombres" es repudiable. Jesús sería el "séptimo hombre". Como siete es un número simbólico que significa plenitud, entonces, éste es el hombre que traería plenitud a la vida de ella, aún sin ser su marido. En esto Jesús es como los otros. Pero la cualidad de la relación es salvífica, en contraste con los otros hombres que la usaron y expulsaron de sus vidas.

Nicodemo viene a Jesús para pedir de él consejo espiritual. Leyendo el relato, uno percibe que de aquella conversación Nicodemo no salió saciado sino perturbado. En contraste, Jesús pide a la samaritana un poco de agua. En el relato, no hay ninguna evidencia de que Jesús bebiera agua física, pero su sed y su hambre fueron saciadas en el encuentro con la mujer. Igualmente, la sed de la mujer también fue saciada.

En el relato de Jesús y Nicodemo, el diálogo provoca "desyuntura". Nicodemo no comprende lo que Jesús quiere decir. En contraste en la conversación entre Jesús y la samaritana no se demuestra "desyuntura" sino encuentro, después de la sorpresa inicial de ella. Sus preguntas van profundizándose según las respuestas de él, y las respuestas de él identifican y sacian la sed que ella tiene de una vida más plena. Las preguntas de ella son las que estructuran la conversación hacia la revelación de la mesianidad de Jesús. Además, su solicitud, "Señor dame esa agua, para que no tenga yo sed, ni venga aquí a sacarla", parece un paralelo a lo que la gente dice más tarde: "Señor, danos siempre este pan". Parecen palabras litúrgicas de la Santa Cena, no solamente las palabras de una mujer sedienta.

Es un encuentro de mutualidad en que los dos están saciados, lo que se ve al regreso de los discípulos. Ahora, Jesús, que ha compartido el agua de vida con la samaritana, no tiene sed ni hambre físicas. Ahora ella, que fue al pozo en busca de agua física, encuentra saciada su sed espiritual. El fruto no ha de esperar, sino que se encuentra al instante, cuando ella deja su cántaro para traer a todo su pueblo hasta Jesús. ¡Ella se convierte en la primera evangelista del libro de Juan!

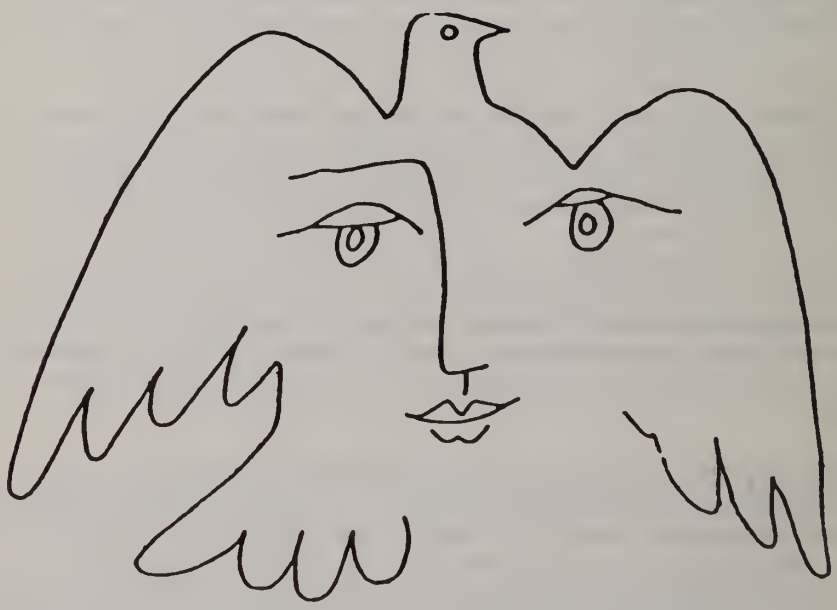
Hay unos pocos elementos más para analizar en este relato. La inclusión de este encuentro en el libro de Juan tiene una función muy especial en un tiempo y contexto cuando ya existían elementos de la iglesia primitiva que intentaban silenciar y marginar a las mujeres. Es un testimonio de una mujer que no se callaba, sino que entraba en una relación igualitaria con el Mesías, trayendo bendición a todo su pueblo. Critica a aquellos que querían callar y marginar a las mujeres y a otros socialmente marginados.

Además, creo que es un testimonio de que Jesús sí llamaba a las mujeres al discipulado. En el libro de Juan no encontramos el llamado a todos los doce, pero lo que encontramos están situados, como es de esperar, temprano en el libro. Poco después se encuentra la visita de Nicodemo y, no mucho después de esto, Jesús busca a la samaritana. La samaritana es una de las bendecidas, de las que escuchan la palabra y actúan según ella. Como sabemos que hubo mujeres que acompañaban a Jesús y, además, que la gente respetable acusaba a Jesús de asociarse con publicanos y pecadores, ¿no es creíble que esta mujer se convirtiera en seguidora? Más aún, siendo una mujer que no había encontrado una vida plena con los hombres anteriores, ¿es posible creer que ella no se convertiría en seguidora del único que le había traído vida verdadera? En este contexto, las palabras finales que la comunidad le dirige a ella, "Ya no creemos solamente por tu dicho...", se convierten en palabras de despedida, además de conclusión del encuentro.

Una ironía de estas palabras finales es que resaltan aún más la crítica de Pedro que se encuentra en el libro de Juan. (El lugar donde generalmente se observa esta crítica es en el jardín, después de la resurrección, cuando María Magdalena, y no Pedro, es la privilegiada de ser testigo de la resurrección e ir a anunciarla a los apóstoles.) Aquí en el encuentro con la samaritana ya no es Pedro el que hace la primera gran confesión de creer en la mesianidad de Jesús, ¡sino una comunidad entera de gente impura!

> *Ya no creemos solamente por tu dicho, porque nosotros mismos hemos oído y sabemos que verdaderamente éste es el salvador del mundo, el Cristo.* (Jn 5.42)

El relato de Jesús y la samaritana es, entonces, una memoria subversiva de la intención de Jesús de formar una comunidad que superara las divisiones sociales de pureza, género y cultura. Es una crítica a la jerarquización de la iglesia, a la tendencia de la iglesia de volver a las prácticas discriminatorias de la sociedad y un recuerdo de que para Jesús los pecadores y los marginados que oyeron su voz e hicieron su voluntad fueron los bendecidos más enaltecidos.



Reseñas bibliográficas

Elizabeth A. Johnson. ***She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse.*** **New York: Crossroad, 1992.**

Esta obra sustancial de Elizabeth A. Johnson, profesora de teología en Fordham University, Nueva York, ha sido ampliamente aclamada por su erudición, claridad y relevancia para los aspectos fundamentales de la teología cristiana. Con todo derecho, sin embargo, levantamos la pregunta sobre la validez de este libro para el quehacer teológico en América Latina, donde se ha trabajado durante más de dos décadas con una clara conciencia de que la ubicación del teólogo, su situación en la realidad social y sus presuposiciones no examinadas, determinan en gran parte lo que percibe en el texto bíblico y también definen las categorías con que elaborará su teología.

Es en esta área que las teólogas de América Latina, junto con las de otras regiones, lanzan un nuevo desafío, que consiste en hacer visible y examinable un condicionamiento fundamental que ha quedado oculto hasta ahora: el hecho de que los teólogos han sido varones y que experimentan e interpretan el mundo - y como parte de éste, la teología - con una óptica masculina. Es decir, la teología que construyen es androcéntrica. La obra de E. Johnson comienza con esta intuición e impulsa a la teología hacia la superación de esta limitación.

La novedad y la importancia del trabajo de Elizabeth Johnson estriba en su esfuerzo por forjar una conexión entre la sabiduría de las mujeres (es decir, su experiencia interpretada) y la teología clásica, desde el primer siglo hasta la Edad Media. Este ambicioso proyecto es impulsado por el reconocimiento de que la nueva dignidad asumida por las mujeres en este fin de milenio constituye una característica de profundas repercusiones para toda la sociedad humana y, por ende, para la teología (p. 6). La irrupción de este nuevo sujeto histórico define una pregunta tan urgente como fundamental para el quehacer teológico: ¿cómo hablar de Dios en una forma que responda a esta nueva situación humana? Los cristianos confesamos que el misterio de Dios es incomprensible para los seres humanos y, sin embargo, hacemos teo-logía (un discurso sobre Dios). Si se quiere reconocer ahora la identidad teológica de las mujeres (al igual que los varones son imagen de Dios, pecadoras redimidas que experimentan la gracia de Dios e igualmente llamadas a la misión de Dios en el mundo), la reflexión sobre Dios y todas las cosas debe asumir conscientemente la realidad de las mujeres y no sólo la de los varones (p. 8). La autora recalca la importancia existencial de esta discusión: "el discurso acertado sobre Dios está íntimamente ligado con la preocupación por el bienestar de todas sus criaturas, particularmente en sus relaciones personales, sociales y económicas" (p. 14).

Después de este lanzamiento del tema en su primer capítulo, E. Johnson dedica dos capítulos a la teología feminista y el discurso sobre Dios. Aparece como eje principal el concepto del bienestar total, el "florecimiento" de las mujeres como un criterio de evaluación para toda teología: ¿contribuye esta teología a promover la vida integral de las mujeres o más bien la disminuye o la violenta? (p. 15) Puesto que el uso de símbolos es imprescindible al tratar de hablar sobre el Dios que es, por definición, incomprensible, la autora examina varias propuestas de la teología feminista: atribuirle a Dios ciertas

cualidades femeninas, identificar en Dios una dimensión "femenina" (por ej., el Espíritu Santo), o usar imágenes de la vida de hombres y mujeres concretos (por ej., en las parábolas de Lc 15: el pastor, la mujer barrendera, el padre). Al encontrar serias deficiencias en todas estas propuestas, E. Johnson define una pregunta que permitirá un nuevo arranque en la búsqueda de una comprensión más adecuada de Dios: ¿cuáles son los recursos para desarrollar un discurso liberador acerca de Dios?

En la Parte II del libro (capítulos 4 - 6) E. Johnson propone tres recursos para el quehacer teológico: la experiencia interpretada de las mujeres, la Biblia y sus trayectorias y la teología clásica. Con un procedimiento similar al que se conoce en la teología latinoamericana de la liberación, la autora comienza con la realidad social de las mujeres, que les proporciona constantes experiencias de disminución y explotación. Al reaccionar a esta situación con indignación y resistencia solidaria, las mujeres encuentran al Dios liberador, quien no les exige que se rechacen a sí mismas, como sucede en el lenguaje tradicional de conversión. Al contrario, Dios afirma el valor personal de cada mujer como un ser humano digno, que tiene derecho a vivir su autonomía en una relación de mutualidad con los demás seres humanos. El modelo de Dios que surge aquí contrasta con el de la teología construida por la sociedad patriarcal, donde unos hombres dominan sobre otros y se distancian unos de otros.

En su capítulo sobre las Escrituras, Elizabeth Johnson encuentra que la Biblia corrige la construcción teológica de Dios como padre que empezó a desarrollarse al final del primer siglo: "el *Abba* de Jesús no es una figura patriarcal que pueda usarse para legitimar sistemas de opresión ... sino un Dios de los oprimidos, un Dios de comunidad y celebración" (p. 81). Cabe a la teología del fin del siglo XX recuperar esta intuición y desarrollar la trayectoria truncada por el patriarcalismo. La autora sostiene, por otro lado, que es necesario explorar otras imágenes bíblicas de Dios que han sido marginadas por la teología occidental, como la del Espíritu de Dios como potencia creadora, compasiva y liberadora dentro del mundo (la shekinah), actividad análoga a la de la mujer (Jn 3.5-6). Otro recurso para hablar más acertadamente de Dios en nuestros tiempos es la imagen de Dios como sabiduría (sofía), una personificación femenina de Dios atribuida a Jesús (cp. Pr 1-8; Mt 11.19; muchos paralelos en el evangelio de Juan). Aun la teología clásica señala caminos para superar el dominio del lenguaje patriarcal de Dios. Al insistir que Dios es instrínsecamente incomprensible, la teología temprana limita el alcance y el poder de los símbolos que se usan para hablar del misterio de Dios. Como imágenes finitas, los símbolos son no sólo inadecuados sino también capaces de tergiversar lo que pretenden aclarar, como ha sucedido con la figura de padre. El reconocimiento de esta verdad fundamental debe acompañar e informar toda nuestra evaluación del discurso sobre Dios.

Después de estas nutridas secciones introductorias, E. Johnson dedica la Parte III del libro a desarrollar los símbolos de Espíritu-sofía, Jesús-sofía y madre-sofía (capítulos 7 - 9). En relación con la madre-sofía, la autora incorpora la experiencia latinoamericana de las madres que luchan por la vida y la justicia. Citando a Luz Beatriz Arrellana (nicaragüense), destaca la maternidad luchadora como imagen del Dios que crea, sostiene y defiende la vida humana en medio de la opresión y la pobreza extrema.

Con el título de la Parte IV del libro, "Símbolos densos y su luz oscura", E. Johnson expresa su admiración reverente ante el misterio del Dios trino (capítulo 10), único Dios vivo, (capítulo 11), Dios sufriente y compasivo (capítulo 12). Para hablar en forma acertada (recordamos que esta es la búsqueda fundamental de la autora) acerca del Dios trino, hay que reconocer que el concepto de la Trinidad es en sí un símbolo "de la vida totalmente compartida en el corazón del universo... Esta mutualidad entre iguales que son distintos se presenta como el paradigma último de la vida personal y social" (p. 222) y constituye la matriz para el florecimiento de todas las criaturas, entre ellas las mujeres en su búsqueda de igualdad y mutualidad.

En el capítulo 11, E. Johnson aborda el texto que fundamenta la fe en el único Dios vivo (Ex 3.14), donde Dios se revela como YHWH, "yo soy quien soy", es decir, la vida en sentido cabal y dinámico ("sheer, unimaginable livingness" p. 242). Con referencia a teólogos como Aquino, la autora señala el carácter androcéntrico de la expresión "yo soy el que soy" y argumenta que, si Dios no es intrínsecamente masculino y si la mujer, al igual que el hombre, refleja la imagen de Dios, debemos evitar esa limitación de Dios y adoptar más bien la expresión "yo soy quien soy". Es más, puesto que la imagen bíblica de Dios como sabiduría (sofía-Dios) emplea lenguaje femenino, es legítimo también nombrar a Dios como "la que es", revelada en las palabras compasivas que proceden de la zarza ardiente. Para la autora, el arrastre de siglos de desvalorización y postergación de las mujeres en el cristianismo ha creado la necesidad de menguar el lenguaje masculinizante en la teología y promover expresiones neutrales y también femeninas.

En el último capítulo del libro aparece uno de los ejes principales de la teología latinoamericana: el sufrimiento en el mundo y el carácter de Dios. La teología tradicional, con su cuadro de un Dios omnipotente y apático (reflejo de un gobernante patriarcal), es incapaz de responder adecuadamente al problema del sufrimiento radical de millones de seres humanos. Es solamente cuando se explora la veta bíblica del Dios que sufre con el pueblo sufriente y actúa por la justicia en forma concreta, que se puede hablar adecuadamente de la relación de Dios con el mundo y, por ende, del carácter de Dios en sí. Este Dios-que-sufre con sus criaturas en su lucha por la vida y la justicia se refleja en las palabras de Isaías 42.14: "como parturienta grito, jadeo y resuello". "Hablar del Dios sufriente desde una perspectiva feminista de liberación acarrea la reconstrucción de la idea de omnipotencia" (p. 269). La meta última, tanto en la teología como en la sociedad humana, es combinar el poder con la compasión. Para esta tarea, las mujeres tienen mucho que aportar.

Para nuestra pregunta inicial sobre la relevancia de este libro para el quehacer teológico latinoamericano, tenemos abundante respuesta. Tanto la investigación de Elizabeth Johnson en la teología clásica y contemporánea como su trabajo creativo con los nuevos recursos teológicos constituyen aportes valiosos para los y las que tratamos de hacer teología a partir de los nuevos sujetos históricos de América Latina.

Irene Foulkes
Profesora, SBL

Teresita Hernández y Clara Murguialaday. *Mujeres indígenas ayer y hoy: puntos de encuentro.* Managua, Nicaragua, 1993, 176 pp.

En estos últimos años se han desarrollado producciones literarias amplias y variadas sobre los procesos históricos vividos por los pueblos indígenas durante estos últimos 500 años.

De estas producciones, muy pocas han enfocado el significado que para las mujeres indígenas ha tenido este proceso histórico. En algunos estudios se ubica a las mujeres indígenas como heroínas dentro del proceso de resistencia de sus pueblos. Sin embargo, sus reinvindicaciones particulares de género parecen diluidas y la historia desde la perspectiva de las mujeres difícil de reconstruir.

Mujeres indígenas ayer y hoy es un esfuerzo por recuperar la historia indígena desde la perspectiva de las mujeres indígnas, enfocando su cotidianidad, el poder otorgado y el poder ejercido por ellas en el desarrollo cultural de sus pueblos, antes y durante la "conquista", la colonia y la actualidad.

El libro se divide en dos capítulos:

1. "Las mujeres indígena ayer". En este capítulo, las autoras abordan la situación de las mujeres indígenas antes de la conquista, identificando el desarrollo de dos formas de sociedad: a) *autosuficientes*, caracterizadas por no producir excedentes para la comercialización. Entre éstas encontramos a las sociedades recolectoras, cazadoras y agricultoras; b) *excedentarias*, caracterizadas por un desarrollo tecnológico que permitía la reproducciím y la comercialización de los excedentes. Entre éstas tenemos a las culturas azteca, maya, inca y aymara.

Se puede identificar en estas sociedades la participación de las mujeres desde su condición de vida, su cosmovisión, su religión, su participación en la producción al igual que en la vivencia de la sexualidad, el matrimonio y la familia y el poder ejercido y otorgado a ellas. Además en este proceso histórico se destaca el impacto que tuvo la "conquista" y la colonia en las sociedades y, en especial, en la vida de las mujeres.

2. "Las mujeres indígenas hoy". En este capítulo se decribe la situación de las mujeres en su triple condición de pobre, indígena y mujer, cómo se desarrolla esta opresión en la actualidad y la inmigración permanente a la cual están sometidas las mujeres indígenas para sobrevivir.

En este proceso se evidencia la tensión entre el ideal perdido - el cual muchas mujeres pretenden alcanzar acompañando las reinvindicaciones como pueblo y no desde la perspectiva de la igualdad de las mujeres - y las propuestas que algunas mujeres indígenas plantean, creando espacios propios en un doble esfuerzo de lucha.

La ocasión del quinto centenario constituye también un esfuerzo más por lograr espacios de participación, planteando reinvindicaciones particulares de esa doble dimensión antes mencionada.

Mujeres indígenas ayer y hoy, brinda un aporte metodológico, así como histórico, que las mujeres indígenas deben tener presente en el momento de involucrarse en la lucha de los pueblos desde su perspectiva. Este aporte propone leer la historia con ojos de mujer y revisar las tradiciones y la cosmovisión indígenas desde la perspectiva de la mujer, desde el poder ejercido, recibido y otorgado por sus sociedades y la sociedad occidental.

Estos elementos nos permitirán acompañar el trabajo con la mujer y desde la mujer indígena, sin caer en los idealismos en que muchas mujeres caemos al tratar de reconstruir nuestras historias.

Esther Camac
Coordinadora Consejo Nacional
de Mujeres Indígenas de Costa Rica

Mary John Mananzan e Ivone Gebara. "Semanas Teológicas en Chile". *Tópicos' 90.* Santiago: Centro Ecuménico de Medellín, 1992.

Mary John Mananzan, teóloga feminista filipina, comparte la reflexión de la II Semana Teológica - 26 al 30 de octubre de 1992 - "Mujer - Teología - Espiritualidad". Partiendo de su historia personal, pasando por el margen y la estructura de la sociedad en que vive, nos coloca en diálogo con las mujeres asiáticas, sus experiencias, lucha e historia, la discriminación que sufren en el hogar, en la iglesia y en la sociedad. Mary John nos invita a conocer GABRIELA, una organización de mujeres filipinas fundada en 1984, donde participan hoy 108 organizaciones de mujeres con un total de 40 mil miembros.

No tenemos el derecho de teologizar sin estar en la lucha. Tenemos que estar adentro para teologizar con pasión y compasión.

Mary John nos lleva a hacer el ejercicio permanente de percibir la integralidad de la religión de la espiritualidad y la teología, lo que por siglos la sociedad occidental patriarcal buscó separar. Habla de una espiritualidad integral, liberadora, feminista y enraizada en nuestra propia cultura.

Ivone Gebara, teóloga brasileña, trabajando el tema "Construyendo nuestras teologías feministas", nos lleva a "pasear" por los caminos de la Teología Feminista Latinoamericana. En un primer paso, afirma la autora, las mujeres se descubren como sujetos históricos oprimidos; el paso siguiente es la femenización de los conceptos teológicos y el tercer paso, (o momento, pues no se trata de etapas que se superan sucesivamente), es el desarrollo de una Teología Ecofeminista.

La Teología Ecofeminista plantea una nueva cosmovisión y una nueva antropología como condicinoes para la construcción de nuevas relaciones entre hombres, mujeres, pueblos, con la tierra misma y con el cosmos (p. 92). Con esta visión, Ivone vuelve a la Biblia, a Jesús y a María. Una reflexión que cuestiona profundamente nuestro sentir es "Mujer e Iglesia en América Latina: 500 años después", es otro tema analizado en esta misma sección. Admiramos en Ivone su "atrevimiento profético".

En las secciones segunda y tercera nos encontramos con Josefina Hurtado Neira, Ute Seibert-Cuadra e Inés Pérez. Violación de cuerpos y culturas, verdades y realidades, mujer-mártir-servidora y madre, abuela-llanto y nieta... más que palabras son situaciones presentes en la reflexión "Mujer y antropología en América Latina", de Josefina Hurtado Neira. Ute nos lleva a "tocar a Dios", mejor dicho las imágenes de Dios, en "Explorando la diversidad: imágenes de Dios en la Biblia". Afirma:

Nuestra manera de hablar de Dios/a, nuestras imágenes de Dios/a reflejan y están estrechamente ligadas a la imagen que tenemos de nuestra cultura, nuestra imagen de mujer.

Inés cierra esta sección y este número de *Tópicos* con la "Reflexión Teológica Feminista en Chile".

Pasar por estas páginas es caminar por veredas, muchas veces nuevas, que muestran una cotidianidad omitida, silenciada en las demás reflexiones teológicas. Es participar de la Teología Feminista Latinoamericana, una teología que nace de la indignación, del atrevimiento y del sueño.

Silvia R. De Silva Lima
Estudiante del SBL

Impreso por:
DARTEX
Tel.: 221-9326 • Fax: 255-0375

TEOLOGIA Y GENERO: APUNTES PARA UN PARADIGMA NUEVO

Presentación 3

Artículos:

Teología, liberación y paradigma de género: apuntes en marcha para la reflexión colectiva — *Yolanda Ingianna Mainieri* 5

Teoría feminista y metodología teológica — *Wanda Deifelt* 9

Hermenéutica feminista. El papel de la mujer y sus implicaciones — *Beatriz Melano* 15

Patriarcalismo y espiritualidad — *Rosemary Radford Ruether* 34

La espiritualidad de la liberación feminista — " " " 41

La espiritualidad de Mujer-iglesia — " " " 47

Nicodemo y la samaritana — *Janet W. May* 54

Reseñas bibliográficas:

Elizabeth A. Johnson. *She Who Is. The Mistery of God in Feminist Theological Discourse.* — *(Irene Foulkes)* 57

Teresita Hernández y Clara Murguialaday. *Mujeres indígenas ayer y hoy: puntos de encuentro.* — *(Esther Camac)* 59

Mary John Mananzan e Ivone Gevara. "Semanas Teológicas en Chile". — *(Silvia R. De Lima Silva)* 61

FOR LIBRARY USE ONLY.

Princeton Theological Seminary Library

1 1012 01471 9183

FOR LIBRARY USE ONLY.